
FULUOMU
ZHUZUO JINGXUAN
弗洛姆
著作精选
——人性·社会·拯救
埃里希·弗洛姆著
黄颂杰主编
上海人民出版社

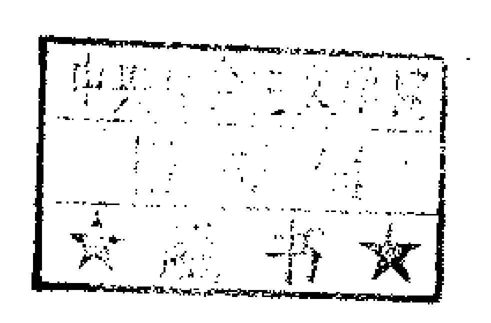


弗洛姆著作精选

——人性·社会·拯救

埃里希·弗洛姆 著

黄颂杰 主编



上海人民出版社

责任编辑　晓　梅
封面装帧　孙宝堂

弗洛姆著作精选

——人性·社会·拯救

埃里希·弗洛姆著
黄颂杰　主编
上海人民出版社出版、发行
（上海绍兴路54号）
新华书店上海发行所经销　常熟兴隆印刷厂印刷
开本 850×1156　1/32　印张 22.75　字数 504,000
1989年8月第1版　1989年8月第1次印刷
印数 1— 4,000
ISBN7—208—00174—X/B·38
定价 10.70 元

编 者 序

本书是供学术研究、理论探讨的参考书。

作者埃里希·弗洛姆（Erich Fromm，1900—1980）是20世纪西方著名精神分析学家、社会哲学家。他生于德国美因河畔法兰克福，犹太血统，祖辈数代为犹太教教士，26岁时脱离犹太教。1922年获海德堡大学博士学位，还曾在慕尼黑大学和柏林的精神分析研究所学习和受训。1929—1934年在法兰克福精神分析研究所和社会研究所工作（我国学术界因此而把他列为法兰克福学派人物）。1934年为逃避纳粹对犹太人的迫害移居美国，入美国籍。此后在美国各大学执教，并在精神分析研究所、精神病研究所任职。1980年因心脏病发作死于瑞士。

弗洛姆一生著述甚多，仅著作就有二十多部，且涉及面广，除心理学以外，还有哲学、宗教、历史、社会、文化等领域。他还善于把学术性、专业性较强的观点、知识，用比较通俗易懂的语言表达出来，文笔流畅好读，赢得了广泛的读者群，其中好几本书成为印数超过百万册的畅销书。他的思想、观点也随着这些书闯进人们的心灵，产生广泛的社会影响，尤其在西方的学生运动、青年运动乃至和平运动、生态运动中都有弗洛姆的影子。

弗洛姆毕生关注当代世界各种社会制度和文化体系，尤其关注西方社会和文化生活中的各种现实问题、矛盾、危机。他的社会哲学主要涉及三个方面：一是对人的本性、人的生存境况的

分析说明；二是对社会现状，尤其是对社会病态的批判剖析；三是为拯救人类、医治社会病态而提出的处方。这本选集大致正是围绕这三个方面编译的。

面对这些问题，弗洛姆力图从当今世界各种思想学说中寻求答案。因此，他的理论表现为当代各种思潮的奇特的混合，如马克思主义和非马克思主义、理性主义和非理性主义、科学思想和宗教信仰、西方文化和东方文化，其中有些往往是互相对立的。就此而言，弗洛姆是当代具有典型性的思想家。他的著作对于了解和研究当代世界的人和社会无疑具有十分重要的参考价值。当然，在弗洛姆所汲取的各种思想学说中，最重要的是弗洛伊德的精神分析和马克思的某些观点，他们是弗洛姆最为推崇的两位思想家。可以说弗洛姆正是站在西方传统的人道主义、资产阶级民主主义立场上力图将这两种学说溶合起来，以解决上述三方面的问题。我国学术界常据此把弗洛姆的理论称为"弗洛伊德的马克思主义"。

弗洛姆认为，弗洛伊德和马克思都关注人的问题，他们的思想基础或理论基础都贯穿着人道主义精神；只是二人研究的角度不同，弗洛伊德是从精神分析学的角度，马克思则是从社会的政治和经济的角度，各自剖析了现代资本主义社会中人的问题；弗洛伊德创立了一门新型的心理科学，马克思创立了一门新型的社会科学，他们的学说与哥白尼、达尔文的学说一样具有革命性意义。

弗洛姆充分肯定弗洛伊德提出的作为精神分析理论的基础和核心的无意识概念。弗洛伊德突破西方理性主义注重人的有意识的思想的传统观点，提出人的心理活动（心理结构）不仅有意识的部分，还有大量无意识的部分，包括个人的原始冲动、本

能、欲望；这些无意识的东西往往与社会的风俗、习惯、道德、法律、宗教等不相容，因而被压抑到意识之下，即被深埋在人的心理活动的底层；在无意识活动中包含着支配、决定人类行为的原动力（内驱力），因此非理性的无意识比意识更加有力，更为重要，也才是真实的。人的意识之中倒是包含了大量不真实的东西，我们的道德和理想的动机在某种程度上是本能内驱力的伪装的和文饰的表现。无意识概念揭示了人类理性的弱点和局限性，冲击了传统的伦理道德观念。但是，精神分析的目的并不是要用非理性代替理性，相反是要用理性控制非理性的无意识欲望，使无意识变为意识。这就使精神分析超出医学范围，成为治疗人的灵魂、引导人获得自由和幸福的理论和方法。弗洛姆正是在这一意义上接受了精神分析。

但是，弗洛伊德所谓的无意识概念主要是指被压抑了的性本能，它是建立在生物学基础上的，即从生物学观点来考察人的精神（心理）活动的。弗洛姆对此并不满意，他并不把人局限于生物学上的本能结构，而更着眼于社会结构，认为人是包括他自己的环境在内的种种社会力量和制度的产物。他正是沿着这一方向发展精神分析的。而在这一点上他又把目光转向马克思。

但是，弗洛姆对马克思学说的理解和接受完全是出自自己的需要，因而是片面的、歪曲了的。他把马克思主义的实质解释成一种人道主义，马克思的目标是实现人道主义的社会主义，这种社会主义的理论基础是马克思关于人的学说，马克思主要关心的事是使人作为个人得到解放，成为具有充分人性的人。他还认为，需要有一门心理学，即一门关于人类精神结构的科学来补充马克思的历史唯物主义，精神分析正是这样一门科学。弗洛姆就这样把这两种学说溶合起来，在此基础上提出自己的人

性论和社会理论。

弗洛姆认为，人的本性或本质既不是象善或恶那样一种固定不变的抽象的特殊的实体，也不纯粹是环境的产物。人具有一些共同的根植于生理组织的需求(吃、喝、睡等)，它们是人性的不可缺少的因素，但构成人性的更为重要的部分则是根植于人的生存状况中的需求。后者可以说是弗洛姆在人性理论上的独特见解。

弗洛姆认为，人从诞生起就处于自己生存的矛盾之中("人类生存状况的二歧性")：人打破了与自然的原始的一体性，从自然之中摆脱出来，人获得了自由，但他与自然相分离，又是孤独无力的；人处身于自然之中，是自然的一部分，又必须超越自然，不复是自然的一部分，他必须寻求与自然的新的更高形式的统一。人的生存状况形成了人的一系列特有的需求，如相关性(与他人、外界)、超越性、根性、认同感、定向框架和献身对象等等。这些需求构成内在于人的心理冲动(内驱力)，具有强制性，成为推动人的行为的最强力量，人类奋斗的根源，它们是人性的需求，是人性的最重要部分。因此，人性可以说是根植于人的生存状况的一种矛盾，人的全部激情和奋斗都是试图解决他的生存状况的矛盾，人类各种文化模式都是寻求解决人类生存状况的矛盾的答案。

弗洛姆的人性理论还包括性格和情感(或情欲、激情)的理论。他认为，性格是人所丧失了的动物本能的替代物，它使人仿佛被本能激起那样行动，可以说是人的第二本性；性格不是天生的，它是人在适应社会、环境的过程中形成的、有赖于社会的和文化的型式；反之，性格一旦形成，又成了人适应社会的基础。情感则是性格的外在表现，是与性格相适应的，它们也就是满足人

的各种生存需要的不同表现形式。弗洛姆强调，情感是人的生存的根基，情感使人的生存有意义、有价值，没有情感人就不成其为人。情感与性格熔为一体，它们是解决人类生存状况矛盾的产物，也是每个人对付自己生存需求(即人性的需求)所采取的特殊形式，因而与每个人的本性、本质是不可分的。弗洛姆关于社会性格和个人性格的区分、关于创造性性格定向和非创造性性格定向的区分是他学说中独具创见的重要部分。

必须指出，人的生存状况是当代西方人本主义思潮的一个流行术语，弗洛姆对人的生存状况的分析不同于存在主义，他是从生理学、心理学的角度进行的，但又不象弗洛伊德那样把它当作单纯生理学、心理学原则(即以性欲为根据的心理分析)，而转变为社会生物学的和历史的原则，然而他所谓的社会、历史概念又根本不同于马克思的。他所谓的根植于人的生活状况的需求根本不是从社会物质生产方式、社会关系之中来加以考察的。他一方面承认这种生存的需求和满足需求的形式受社会条件的制约，从而在一定程度上摆脱了弗洛伊德学说的局限性；但另一方面他所谓的社会环境往往又与文化等同起来，而不论社会也好、文化、历史也好，它们又都是人在生存需求的驱使下创造的，可以说都是人的心理活动、意识活动的产物。他的人性论根本没有达到马克思所创立的历史唯物主义的高度。

弗洛姆的社会理论是与他的人性论相联的，他视现代社会为病态社会，他对西方社会的批评有时相当尖锐激烈。他指出，西方社会的原则是获取利润和财产，交易型定向成了现代西方人特有的性格定向，从而形成一个“人格市场”，现代人放弃从内心追求真正的自我，而把人格当作商品一样在市场上销售；现代社会致力于规模最大的物质生产和消费，却并未实现人自身的

完善，相反，人被视为机器的一部分，受机器支配；人们热衷于追逐物质财富，迷恋于感官享受，却陷入了精神上、心理上的贫乏、混乱和困惑，近似于精神分裂症，人丧失了真正的独立自由和积极主动，丧失了创造力和生命力，缺乏活力和感情，变成完全被动的消费者，成了行尸走肉。总之，人丧失了他在社会的中心地位，成了经济目的的工具，人性被完全扭曲了，人的生活已失去了价值和意义，这就是当代社会的最大病症。

弗洛姆的社会理论暴露了当代资本主义社会的许多弊端、许多丑恶阴暗的东西。但是，他对社会"病态"的分析仍然立足于心理分析，立足于人性论，这种分析固然也有它独到精辟的地方，但终究未能从资本主义社会生产方式本身所固有的矛盾中深挖其根源。因而他的分析乍一看来颇感新颖，有启发，仔细想来又感到肤浅，没有涉及西方社会病态的最根本最要害之处。这一点在他关于拯救社会的主张中可以看得更清楚。

弗洛姆指出，西方社会摆脱病态走向健全的真正的道路是在政治、经济、文化等方面实行全面改革，他尤其强调文化和精神的改革、精神健全的重要性。他认为，在健全的社会中，人居于中心地位，包括政治经济活动在内的全部社会安排都服从于人的成长这一目的；人是主动积极的，富有创造性和活力，人既有自由又不孤独，既独立又不与他人、世界相分离，这意味着自我的实现，意味着充分肯定人性。他称这种健全社会为"新的人道化社会"、"人道化工艺社会"等。为了达到社会人道化的目标，弗洛姆提出要用"人道化的经营管理"取代"异化的官僚政治的管理"，实行人道化消费，更新价值观念、心理、精神等等一系列措施和步骤。他特别强调，精神分析和宗教都是使人获得精神健全的"灵魂的治疗"，他热衷于禅宗佛教，认为禅是洞察人的存

在的本质、洞察人性、使人从奴役达到自由的道路，禅与精神分析目的一致，只是方法上有所不同，二者可以互为补充、相互促进。

如果说弗洛姆对人性、对西方社会的分析和批评还能显露出许多精辟独到、发人深思的见解的话，那么他对拯救社会所提出的药方则显得软弱无力，可以说完全是历史唯心主义，是一种乌托邦。首先，他的救治办法是以人的心理、精神为基础的，是通过所谓"灵魂的治疗"，使人获得爱、自由和理性的能力，以达到精神的健康和幸福；因此，他把精神分析和禅宗佛教看作改造、拯救社会的最有效武器，在这一点上他根本不是一个为改造社会奋战的斗士，倒象是一个布道的传教士。其次，他的拯救办法立足于个人，强调个人的力量，就是使个人变得生气勃勃，去寻求人的生存问题的答案。在这一点上他与存在主义一样具有浓厚的个人主义色彩。第三，更重要的是，他的拯救办法根本没有跳出资本主义的框架，没有触动资本主义生产方式的要害，他是试图用完善资本主义制度的办法来拯救社会，他不仅赞扬资本主义为建立健全的社会创造了足够的物质基础，而且充分肯定资本主义民主政体，把希望建立在发展这种民主制上。因此他的拯救办法充其量只是一种改良主义旧药方，在这里丝毫没有马克思主义的东西，相反却充分表现出他是一名资本主义的卫道士。就此而言，不能不对我国学术界把弗洛姆列为西方马克思主义的代表人物颇有疑问。

综上所述，弗洛姆的社会哲学以人的问题为中心展现了一幅具有严重病态的当代西方社会的图景，以对人的精神(心理)分析为特色的人性论是这种哲学的理论基础和核心，通过经济上的"人道主义经营管理"、政治上的发挥民主制度、精神上的精

神分析和禅宗佛教，实现一种人性完善、个人自由、充满理性和爱的“健全社会”，则是这种哲学的宗旨和理想目标。我们确信，读者通过认真的阅读和思考，必定能对这种哲学作出鉴别和评估，这必将有助于我们用马克思主义观点去研究当代世界和社会的种种现实问题。

翻译西方学术著作是一件极其严肃而又是十分重要的工作，可以说是理论研究的基本建设之一。没有这样的建设，谈论用马克思主义分析和批判西方资产阶级思潮将会是肤浅的，甚至只是一句空话。本书是从弗洛姆的二十多部著作中节选出来的。从组稿到译稿约半年多，在这样短的时间内完成如此大篇幅的选译本，主要依靠的是复旦哲学系的一批朝气蓬勃、充满活力的青年教师，他们是：黄勇、蔡黎明、陈学明、张惠萍、李莉、张汝伦、吴晓明、俞吾金、王雷泉、何光瑜、翟铁鹏、汪堂家等（按译文编排顺序）；上海社科院哲学所的张燕和情报所的李国海先生也在百忙中鼎力相助。此外，尹大贻、林骧华两位先生也校阅了部分篇章。在此一并表示衷心感谢。我曾校阅了全部译稿，并在不同程度上作了修改。由于学识浅陋，水平有限，时间仓促，本书在选、译、校、编等方面必定存在许多不当之处，恳切希望读者批评指正。如果本书能为我国学术界、理论界提供有用的材料，并能引起人们的思考，那么我们的目的也就达到了。

黄颂杰

1987.6.4.复旦五舍

目　录

基督的教条
(1930年)

本文译自弗洛姆一本有关宗教、心理学和文化的论文集(该文集即以本文篇名为题，1973年福塞特出版公司英文版)。原文为德文，发表于1930年。本译本所据的J·L·亚当斯的英译本曾经弗洛姆本人逐句校阅。在这篇早期的论文中，弗洛姆试图通过对基督教中有关基督的教条的产生和发展历史的考察表明，宗教具有为群众提供虚假满足、为统治者提供控制手段的社会功能；并藉此提出他的一个核心论点：不能通过思想和意识形态来理解持此种思想和意识形态的人，而必须通过持此思想和意识形态的人的社会、经济状况来理解这种思想和意识形态本身。后来在60年代，弗洛姆承认这些观点是严格的弗洛伊德主义，因此他虽然仍坚持这个观点，但为避免片面性，认为还应坚持相应的另一方面，如宗教史也反映了人的心灵进化史。

全文共六章another一篇结论。这里选译第一、二、五、六章及其结论。

第一章　方法论和问题的性质

心理分析① 的重大成就之一是它消除了社会心理学与个体心理学之间的虚妄区分。一方面，弗洛伊德强调，不存在有关独立于其社会环境的人的个体心理学，因为不存在孤立的人。弗洛伊德认为，正如不存在古典经济学理论中的经济人，同样也不存在心理学的人，心理学中的鲁滨森·克劳斯。相反，弗洛伊德的一个重大发现乃是对个体早期社会关系（即其与父母、兄弟、姐妹的关系）的心理发展的理解。

弗洛伊德写道：

> 确实，……个体心理学涉及的是个别的人，探索的是他企图获得满足其本能冲动的道路；但个体心理学能不顾这个个体与其它个体的关系，乃是稀有的事情，而且只能是在某些特定的情况下。在个体的精神生活中，必定要涉及某个别人，作为榜样，作为对象，作为助手，作为对头；因此，广义的、同时又是完全合理的意义上的个体心理学，一开始也就是社会心理学。②

另一方面，弗洛伊德又与以“团体”为对象的社会心理学的幻觉彻底决裂。对他来说，“社会本能”，与孤立的人一样，也不是心理学的对象，因为它不是一种“原初的、基本的”本能；相反，

① psychoanalysis 又译“精神分析”。学术界无固定译法，本选集中译者根据各篇内容，视具体情况，或译“心理分析”，或译“精神分析”。故本选集对该词译法并不强求一律，但其中的每一篇都采用固定统一的译法。——编译者注

② 西格蒙特·弗洛伊德：《团体心理学及对自我的分析》，伦敦，标准版，第69页。

他认为，"心理一开始是以较小的规模（如在家庭中）形成的"。他已表明，在团体中起作用的心理现象，必须根据在个体中起作用的心理机制、而不是根据某种"团体心灵"本身来理解。①

个体心理学与社会心理学的区别是量的而非质的区别。个体心理学考虑到了影响个体命运的所有不利因素，从而能最完全地描述个体的心理结构。我们越是拓展心理学研究的领域，就是说，其共同品质使我们可以将其集合起来的人越多，我们就越是应缩小对这个团体的个别成员的整个心理结构的考察范围。

因此，某个社会心理学研究涉及的主体越多，观察有关团体内任何个体的整个心理结构的视野就越窄。看不到这一点，就很容易在估价这样的研究结果时发生误解。人们期望知道有关某个团体的个别成员的心理结构的问题，然而社会——心理学的研究却只涉及这个团体所有成员共同的性格母型，而不考虑某个特定个体的整个性格结构。后者决不是社会心理学的任务，因此仅当已经获得了有关个体发展的广泛知识之时，这样的考虑方为可能。例如，如果在某个社会——心理学的研究中，有人断定，一个团体对父亲形象的态度从攻击性、对立性转变成了被动性、消极性，那么这个断定的意义就不同于它在某个个体——心

① 乔治·西默尔鲜明地指出了把团体看作某个"主体"、看作某种心理现象之荒谬。他说，"许多主体的心理过程的统一的外部结果被说成是某个统一的心理过程——某个集体灵魂中的过程——的结果。作为结果的现象的统一性反映于假定的其心理原因的统一性之中！但是，有别于个体心理学的整个集体心理学所依据的这个结论显然是荒谬的：只是在可见结果方面出现的集体行动的统一性竟被偷偷地转移到了内在原因这一边，转移到了主体承受者这一边。""论社会心理学的本质"，载《社会科学和社会政治学文献》，第26卷，1908年。

理学的研究中对某个个体而言的意义。在后一种情况下，它指的是，这个变化确属于个体的整个态度；而在前一种情况中，它指的是，这个变化代表了为这个团体的所有成员所共有的某种平均的特征，它并不一定在每个个体的性格结构中都具有决定作用。因此，社会一心理学研究的价值就不可能在于我们由此充分认识了个别成员的心理特征，而在于我们确定了那些在其社会发展中具有决定作用的共同的心理倾向。

心理分析克服了个体心理学与社会心理学之间假想的对立，由此可以认为，一种社会心理学研究的方法本质上与研究个体心理的心理分析方法相同。因此，既然这种方法在目前研究中具有重要意义，简洁地考虑一下它的主要特征，就不失为明智之举。

弗洛伊德的出发点是认为，在导致神经症（健康人的本能结构也一样）的诸原因中，一种遗传的性构成和各种经验到的事件形成了一个互补的系列：

> 在这个系列的一端是些极端的情况，关于这些情况，你可以振振有词地说，这些人，由于其不正常的里比多发展，必定病了，不管发生了什么，他们经验到了什么，也不管生活对他们曾是多么仁慈；而在这另一端的情形则相反，如果生命未曾给他们压上如此沉重的负担，他们必能摆脱疾病。在这个系列的一些中间情形中，决定因素（性构成）或多或少地与对生命的有害惩罚相联系。如果没有经历某种经验，他们的性构成就不会导致神经症；如果里比多有别的构成，生命的变迁就不会对他们产生如此创伤性的作用。①

① 西格蒙特·弗洛伊德：《心理分析引论》，纽约，1943年，第304页。弗洛伊德说"性构成和经验到的事件、或者说里比多的定势与受挫这两个因素的表现方式，使得其中占支配地位的那个因素相应地不那么得到肯定。"

对心理分析来说，健康人与病疾人心理结构的构成成分是一个在对个体的心理学研究中必定可以观察到的因素，但它仍然是无形的。心理分析涉及的是经验，其首要目标是研究这种经验对情感发展的影响。心理分析当然知道，个体的情感发展多少受制于其构成。这个洞见乃是心理分析的前提，但心理分析本身却只研究个体的生活状况对其情感发展的影响。实际上这就意味着，对心理分析方法来说，对个体历史——主要是其幼时经验，但又肯定不限于这些经验——的众多知识乃是一个重要的先决条件。它研究一个人的生活模式与其情感发展的某些特定方面的关系。没有有关个体生命模式的大量知识，就不可能进行分析。当然，一般的观察揭示，某些典型的行为表现将说明某些典型的生活模式。人们可以借助类比猜想出相应的模式，但所有这样的推论都含有某种不确定性，因而都只有有限的科学价值。因此，个体心理分析的方法乃是一种微妙的"历史"方法：在认识个体生命史的基础上理解情感发展。

把心理分析用于团体的方法不可能有什么两样。团体成员共同的心理态度，只有根据其共同的模式，方能理解。正如个体的心理分析的心理学企图理解个体的情感网络，社会心理学也只有在确知某个团体的生活模式之后才能认清其情感结构。社会心理学只能就为大家共同的心理态度作出断言；因而它需要认识的是为大家共同的同时又是为他们大家特有的生活状况。

如果说社会心理学的方法基本上无异于个体心理学的方法，那么有一种差别还是必须指出的。

心理分析研究主要涉及神经症个体，而社会心理学研究涉及的则是正常人构成的团体。

一个人有神经症的特征是他不能成功地使自己在心理上与

其周围环境相适应。由于对某些曾一时是适合、恰当的情感冲动、心理机制的固着，他便开始与现实发生冲突。因此，不知道其童年经历，几乎就完全不可能理解神经症的心理结构，因为由于其神经症，即由于其不能适应、缺乏幼时定势的特定范围，甚至其成年地位本质上也是由这种童年状况决定的。即使对于正常人来说，童年经历也极其重要。他的性格，广义上说，是由这些经验决定的，因此离开这些经验，它就完全不能理解。但因他在心理上比神经症者更能适应现实，其心理结构中可以被理解的部分要比神经症者大得多。社会心理学涉及的是正常人。现实对这些正常人的心理结构的影响较之对神经症者的影响也要大得多。因此它可以不去认识有关团体不同成员的个别的童年经历。在受社会制约的生活模式中，这些成员的位置是根据其早年的情况安排的。认识了这种生活模式，就可以理解他们共同的心理态度。

社会心理学想研究一个团体的成员所共有的心理态度与他们共同的生活经验的关系究竟如何。正如某个团体的心理状况中心理特征的各种变化究竟是在一段时间内发生于同一类人中还是同时发生于不同类型的人中绝非偶然一样，在一个个体的情形中，到底是这种还是那种里比多方向占支配地位，俄狄浦斯情结[1]到底是找到这个还是那个出口，也不是偶然的。社会心理学的任务是要表明，为什么会有这样的变化，怎样根据团体成员的共同经验来理解这些变化。

本研究讨论的是一个范围很小的社会心理学问题，即关于制约着圣父上帝与耶稣关系的概念，从基督教一开始到第四世

---

① 俄狄浦斯情结，Oedipus complex，又译恋母情结。——译注

纪尼西亚信条形成间发生演变的动机问题。根据刚刚提出的理论原则，研究的目标是要确定，某些宗教观念的变化在多大程度上表达了有关的人的心理变化，这些变化在多大程度上受制于其生活条件[3]。本研究企图根据人及其生活模式来理解这些观念，并表明，只有认识了受外部现实作用而又决定着意识内容的无意识，才能理解教条的演变。

这种工作的方法要求，应当用较多的篇幅说明被研究者的生活状况，他们心灵的、经济的、社会的和政治的状况，总之，他们的“心理现象”。如果觉得这似乎有点过份强调，那么读者应当记住，即使是在对病人的心理分析的案例研究中，也要用大量篇幅说明其周围的外部环境。在本例研究中，对被研究人群的整个文化状况的描述和对其外部环境的说明，较之案例研究中对实际状况的描述，要更为重要。其原因在于，历史的重建，即使仅在一定程度上才算是详细的重建，较之对发生于个体生命中的简单事实的报告，必定要远为复杂、远为广泛。但我们相信，必须容忍这种不利因素，因为只有这样，才能分析地理解历史现象。

本研究所涉及的问题曾由对宗教作分析研究的最突出代表之一特奥多·赖克讨论过。本文在末尾将概论这两者之间由不同的方法论导致的内容上的差别，以及这种方法上的差别本身。

我们这里的目标是要把表现于神学观念中的某些意识内容的变化看作意识过程的某个变化的结果。相应地，正如我们就方法论问题所做的，我们还要简单地讨论一下心理分析在我们这个问题上的重要发现。

第二章　宗教的社会心理学功能

心理分析是一种关于内驱力或冲动的心理学。它认为人类行为受情感内驱力的制约和规定，而情感内驱力则是某些本身不能被直接观察的、有心理基础的冲动的派生物。弗洛伊德一开始就遵循饥饿内驱力与爱情内驱力的通俗分类，区别了自我内驱力(或自我保存内驱力)与性欲内驱力。由于自我保存的自我内驱力具有里比多性质，由于破坏倾向在人的心理机制中具有特别的意义，弗洛伊德提出了另一种分类方法，它考虑到了在保存生命的内驱力与破坏的内驱力之间的对立。在此无需对这种分类作进一步讨论。重要的是要看到性欲内驱力的某些性质，因为正是这些性质使它们有别于自我内驱力。性欲内驱力不是强制性的，就是说，即使其要求不得满足，也不会危及生命本身，而如果饮食睡眠的需要长期不得满足，情形就不是如此。而且，在一定的、也并非微不足道的程度上，性欲内驱力还可以在幻想中或借自己的身体得到满足。因此，对外部现实，它们比自我内驱力更具有独立性。与此密切相关的是，由性欲构成的各种内驱力易于转移和交换。一种里比多冲动的挫折可以较易为另一种得到满足的冲动的出现所抵销。性欲内驱力的这种灵活性、多用性乃是心理结构具有特别的可变性的基础，也是个体经验能够明确地、显著地影响里比多结构的基础。弗洛伊德把受现实原则限制的快乐原则看作是心理机制的调节者。他说：

因此我们接着要讨论一个较小的问题：人本身凭其行为表明的他

们生活的目的和意向究竟为何？他们对生活有何要求、想在生活中得到些什么？回答无需置疑。他们追求的是幸福；他们希望变得幸福而且永远幸福。这个努力有两个方面，一个是肯定的目标，一个是否定的目标。一方面，它要消除痛苦和不悦，另一方面，则想获得强烈的快乐感。"幸福"一词，在狭义上，仅指这种强烈的快乐感。与此二重目标相一致，人的活动也根据其主要或完全地想实现其中的哪一个目标，而有两个发展方向。①

个体想在一定环境下经验到最高的里比多满足和最低的痛苦；为了避免痛苦，可以接受对不同的、由性欲构成的冲动的改变、甚至挫折。但相应的对自我冲动的克制则是不可能的。

个体情感结构的独特性取决于其心理构成，特别是其幼时经验。保证他某些冲动得到满足又强迫他某些冲动加以克制的外部现实，是由他生活于其中的现存社会状况规定的。他的社会现实既包括由所有社会成员构成的较广的现实，又包括不同社会阶级构成的较小的现实。

社会对个体的心理状况具有挫折和满足这双重功能。一个人鲜有因看到其冲动的满足有危险而放弃这些冲动的。社会一般实行的克制有：第一，那些在社会认识到了一个对个体本身的真实危险、一个他尚未觉察却与其冲动的满足有关的危险的基础上确立的禁令；第二，对那些一旦满足将不但危及个体且还有害于团体的冲动的压抑和挫折；最后，那些不是为了团体而只是为了统治阶级而作的克制。

社会的"满足"功能与其挫折作用同样明显。个体之所以承认社会，仅因借助于社会，他可望在一定程度上获得快乐、避免痛苦，首先是在自我保存的基本需要的满足方面，其次是在里比

① 西格蒙特·弗洛伊德：《文明及其不满》，标准版，第76页。

多需要的满足方面。

刚才还没有考虑到历史上所有已知社会的一个特别征状。社会成员在决定社会可以允许什么、必须禁止什么方面并不相互协商。情况倒是这样：只要经济的生产力不足于为大家提供其物质和文化需要的恰当满足（就是说，只要不能抵御外部危险、不能满足基本的自我需要），最有力量的社会阶级便期望首先使自己的需要得到最高的满足。他们为被统治者提供的满足的程度取决于可资利用的经济潜能的强弱，也取决于为了使被统治者继续作为社会的合作成员发挥作用而必须给予的最低满足的程度。相对而言，社会的稳定不那么依赖于对外部力量的运用。社会稳定的主要原因是，人们发现自己所处的心理状况使他们在内心植根于现存的社会状况。为此，如已指出，自然的和文化的本能需要必须有一个最低程度的满足。但在这一点上，我们必须注意，对于群众的心理屈从来说，还有一个很重要的问题，它与把社会在结构上独特地划分为阶级有关。

与此有关，弗洛伊德曾指出，人面对自然无能为力，乃是成年人在其中感到自己是个小孩这种状况的重演。在后一种状况中，成人不得不违抗陌生的超然力量，他的生命冲动，遵循其那喀索斯① 倾向，首先指向为他提供保护和满足的对象，即其父母。就社会对自然无能为力而言，童年的心理状况必定会对成年的个别社会成员重演。他把某些幼时的爱和恨以及他的某些敌意从父母那里转移到一个幻想的人物身上，转移到上帝身上。

此外，也有一种对某些现实人物、特别是某些精英代表的敌

① Narcissus 那喀索斯，(又译纳克索斯)，希腊神话中美少年，因自恋其水中之影，憔悴致死，死后化为水仙花，'自恋'（Narcissism）概念即由此而来。——译注

对。在社会的阶层划分中，幼时的状况必定会对个体重演。他看到统治者是有力的、强壮的、聪明的，值得尊敬的。他相信他们为他祝福；他也知道违抗他们总是要受惩罚的；他只要凭藉温顺而得到他们的夸奖，就心满意足了。这些是与他，作为小孩，对他父亲具有的同样的感情，因而不难理解，正如在童年他习惯于不加分辨地相信父亲所说的每一句话，现在他也习惯于不加分辨地把统治者对他说的一切看作是对的、真的。上帝的形象是对这种状况的一个补充，上帝始终是统治者的助手，始终具有实在人格的统治者在遇到批评时便可以依赖上帝。上帝凭借其不现实性只会斥责批评，并凭借其权威，确证统治阶级的权威。

在这种幼时受奴役的心理状况中，存在着一个社会稳定的重要保证。许多人发觉，他们正处于他们经验到的、与无能为力地面对其父亲的儿童一样的状况。同样的机制一如既往地发挥着作用。这种心理状况是通过精英分子采取的大量重要而又复杂的措施确立的。精英分子的职能就是在群众中维持和加强他们幼时心理的依赖性，并把自己作为父亲形象强加于他们的无意识中。

宗教是达到这个目标的主要手段之一。它具有阻止人民的任何心理独立、威吓他们不作理智思想、使他们对权威具有为社会所必需的孩子般的温顺这样的任务。同时它还有另一个重要功能：它为群众提供一定程度的满足，使他们觉得生活尚可忍受，从而不思把自己的地位从驯顺的儿子改变为造反的儿子。

这是哪一种满足呢？肯定不是自我保存的自我内驱力的满足，肯定不是美味佳肴或其它物质快乐。这样的快乐只能在现实中得到，因而无需宗教。宗教只会使群众更易于对现实造成的许多挫折麻木不仁。宗教提供的满足是里比多性质的；它们

是主要在幻想中产生的满足，因为，如我们前面指出的，里比多冲动，与自我冲动不同，可以在幻想中得到满足。

这里我们遇到了关于宗教的一种心理功能的问题，我们现在要概述一下弗洛伊德在这个领域所作的研究的最主要成就。在《图腾与禁忌》中，弗洛伊德已经指出，图腾崇拜的动物神就是抬高了的父亲；在禁杀、禁吃图腾动物时，在相反的、一年一度的欢庆违禁的习俗中，一个人就重演了他幼时获得的对父亲的两难态度，因为父亲既是一位有益的保护人，又是一个压迫的对抗者。

有人，特别是赖克，曾经指出，这种幼时对父亲的态度向上帝的转变，在大宗教中也可发现。弗洛伊德及其学生提出的问题涉及的是这种对待上帝的宗教态度的心理性质，他们的回答是，在成年人对待上帝的态度中，人们看到了幼时儿童对待其父亲的态度的重复。这种幼时的心理状况代表了宗教状况的模式。在其《一个幻觉的未来》一书中，弗洛伊德超越了这个问题，从而提出了一个更广阔的问题。他不再询问宗教在心理学上是如何可能的；他还问宗教为什么会存在，或者说，宗教为什么一直是必要的。他对这个问题所作的回答同时考虑到了心理事实和社会事实。他认为宗教具有一种麻醉剂的作用，能给面对自然力束手无策的人提供某种安慰：

因为这种状况绝不是新的。它有一种幼时的原型。事实上，它不过是这种原型的持续。因为人们以前曾经发觉自己处于一种类似的无能为力状态，当初这是他，作为小孩，对其双亲的无能为力。小孩有理由害怕他们，特别是他的父亲；诚然他也确信他可以防止他所知道的危险。因此把这两种状况等同是很自然的。这里，愿望，如同在梦幻生活中一样，也有作用。睡眠者有可能遇到将把他葬身于坟墓的死亡。但梦幻工作知道怎样来选择某个条件，把这可怕的事件转变成愿

望的实现：做梦者看到自己在一个他自己爬下去的古代伊特鲁里亚人坟墓里，高兴地发现他的考古兴趣得到了满足。同样，一个人并不是简单地把自然力量看作是他可以与之联合(正如他可以与他的同行联合)的人，因为这与这些自然力量给他的压倒一切的印象是不符的。相反，他给这些力量以一种父亲的性格。他把它们转变为神。在此过程中，如我曾力图表明的，他根据的不只是幼时的原型，还有种系发生的原型。

随着时间的推移，人们初步看到了自然现象的有规则性和合规律性，于是自然力量便失去了其人的品质。但人的无能为力及与之相伴的对其父亲、诸神的渴望则依然存在。这些神保留着他们的三重任务：消除自然的恐怖、使人适应命运的残忍，特别是在死亡中表现的那种残忍、补偿共同的文明生活强加于人的苦难和贫困。①

因此弗洛伊德回答了这个问题："构成宗教学说内在力量的是什么，这些学说具有独立于理性赞同的有效性的原因何在?"

这些作为教义提出的宗教思想既不是经验的结晶，也不是思考的成果：它们是幻觉，是最古老、最奇怪、最迫切的人类愿望的实现。它们的力量的秘密在于这些愿望的力量。我们已经知道，童年可怕的无能为力的印象引起了由父亲提供的保护——通过爱而保护——的需要，而且认识到了这种无能为力将持续一生，他就必须坚持要有一个父亲存在，但这次是一个更为有力的父亲。因此神圣的上帝的仁慈统治使我们不再害怕生活的危险；道德的世界秩序的建立实现了在人类文明中长期不得实现的公正要求；来世生存时间的延长提供了这些愿望得以实现的时空框架。对引起人们好奇心的各种谜(如宇宙是如何开始的，或身心关系是怎样的)的回答，也是根据这个体系的基本假设提出的。如果个体心理来自父亲的童年冲突，一种从未得到完全克服的情结冲突，得以消除，并达到一个众所公认的解决办法，那么这对个

① 西格蒙特·弗洛伊德：《一个幻觉的未来》，标准版，第17—18页。

体心理来说，就是一个巨大宽慰①。

因此，弗洛伊德看到了在幼时状况中存在宗教态度的可能性；看到了人对自然的束手无策的相对的必然性，并认为，随着人对自然的日益加强的控制，宗教将被看作正在变得多余的一种幻觉。

我们总结一下上述内容。人追求最高的快乐；社会现实迫使他对许多冲动加以克制，并且，社会企图通过其他一些对社会（即对统治阶级）无害的满足来补偿个体的这些克制。

这是一些本质上可以在幻想中，特别是在集体幻想中实现的满足。它们在社会现实中具有重要作用。由于社会不容许有真实的满足，幻想的满足便权作替代，并成了社会稳定的一个有力支持。人在现实中忍受的克制越巨大，对补偿的要求也就必定越强烈。幻想的满足具有为每一种麻醉剂所特有的双重功能：对积极的现实变化，它们既是镇痛剂，又是障碍物。共同的幻想的满足，较之个别的白日梦，有一种重要的优越性：由于其普遍性，有意识的心灵会把幻想看作仿佛是真实的。为大家共享的一种幻觉会变成现实。最早的集体幻想的满足便是宗教。随着社会的逐步发展，幻想变得越来越复杂，越来越合理。宗教本身也开始分化了，而且除了宗教，诗歌、艺术、哲学等也都作为集体幻想的表现而纷纷登场了。

总的来说，宗教有三重功能：对全人类，为由生活所迫而造成的贫困提供安慰；对大多数人，为他们在情感上接受其阶级状况鼓足勇气；对少数统治者，为他们消除由被他们压迫的人的苦难造成的负罪感。

下面的研究想通过考察宗教发展的一个短小片断，详细检

① 西格蒙德·弗洛伊德：《一个幻觉的未来》，标准版，第30页。

查上述内容。我们要力图表明，在特定状况下社会现实对特定的人群有何影响、情感倾向是如何表现于某些教条中、某些集体表象中的，并进一步表明，社会状况的变化导致了什么样的心理变化。我们将力图弄清这种心理变化是如何表现于一些满足了某些无意识冲动的新宗教幻想中的。这样，宗教概念中的某个变化，一方面与对父母关系的各种可能的幼时经验，另一方面与社会经济状况的变化，具有多么紧密的联系，便将一清二楚了。

研究的过程是由前述的方法论前提决定的。研究的目标是想根据对人的研究理解教条，而不是根据对教条的研究理解人。因此我们首先要描述早期基督教信仰得于产生的社会阶级的整个状况，并根据这些人的整个心理状况来理解这种信仰的心理学意义。然后我们将表明，这些人的心理在后一阶段是多么不同。最后，我们企图弄清体现为一个 300 年发展的最后结晶的基督学的无意识意义。我们将主要讨论早期基督教信仰和尼西亚教条。

第五章　至尼西亚公会止教条的发展

迄此为止，我们考察了基督及其与圣父上帝关系的思想从其在早期基督教信仰的起源到尼西亚教条期间所历经的各种变化，并努力指出了这些变化的动机。但是，这个发展有若干中间阶段，各自以在尼西亚公会以前出现的各种不同规定为特征。这个发展是矛盾地进行的，它只能同基督教从一种革命宗教到一种支持国家的宗教的逐渐演变结合起来才能得到辩证的理解。

要表明对这个教条的不同规定，在每一个时代，都相应于某个特定的阶级及其需要，乃是专门研究的任务。尽管如此，我们可以在此说明若干基本特征。

第二世纪的基督教已经在开始修正自己了，其特征是同时展开两个战线的斗争：一方面，在很不相同的地方仍在相当有力地燃烧的革命火焰不得不受到压制；另一方面，将过快地（实际上超出了社会发展所许可的速度）朝着与社会一致方向发展的倾向也不得不受到压制。从希望一个革命的耶稣到相信一个支持国家的耶稣，群众所能接受的只是一个缓慢的，渐进的过程。

早期基督教倾向的最强烈表现是孟他努教（Montanism）。孟他努教一开始是二世纪下半叶佛里几亚先知孟他努的重大成就，它反对基督教要与社会相一致的倾向，而想恢复早期基督教的热情。孟他努期望使基督徒从其社会关系中脱身出来，并通过其追随者建立一个新的、与世隔绝的社团。这是为“较早的耶路撒冷”的后裔准备的一个社团。孟他努教是早期基督教情绪的发作，但基督教的转变过程已走得很远，致使这种革命倾向被教会权威作为异端来抗击。那些教会权威的所作所为就象罗马国家的管理者一样。（路德对待起义农民和再洗礼派的行为在许多方面也是类似的）

另一方面，诺斯替教徒则是小康的希腊化中产阶级的思想代表。在哈那克看来，诺斯替教（Gnosticism）代表了基督教的“严重世俗化”，并预兆了将持续又一个一百五十年的一场运动。当初，它与孟他努教一起受到官方教会的攻击。但辩证地来看，教会反孟他努教的斗争与其反诺斯替教的斗争具有很不相同的性质。孟他努教之受到反对，是由于它是一场早被镇压而对现今基督教的领袖来说是危险的运动的死灰复燃。而诺斯替教之

受到反对，则是由于它想闪电般地建立起它所期望的东西，因为它在群众的意识还来不及接受的情况下便宣布了基督教未来发展的秘密。

诺斯替的信仰观念，特别是其基督学和末世学概念，同我们在研究了教条发展的社会—心理学背景之后所必定要期望的东西完全一致。毫不奇怪，诺斯替教全盘否定了早期基督教的末世学，特别是关于基督的第二次降临和肉体的恢复，对未来，它只期望能使精神摆脱物质的束缚。这种只是在一百五十年以后的天主教中实现的对末世学的全盘拒绝，在当初也是发育过早了；末世学的概念仍被护教学者作为意识形态保留着，虽然在其它一些方面，他们与早期基督教思想早已分道扬镳了。哈那克认为这样一种遗迹是过时货，但在当时对于满足群众却是必要的。

与对末世学的拒绝相关的另一个诺斯替学说也值得注意。诺斯替教强调最高的上帝与世界的创造者的分离，断定“今日世界的出现是由于人的堕落，或者说，是由于敌视上帝，因此它一直是罪孽或间接存在的产物。”① 这个论点的意义很清楚：如果表现于社会政治生活中的受造物即历史性的世界一开始就是罪孽，如果它是一个间接的、无动于衷的、软弱无力的上帝的产物，那么它事实上是不能得到救赎的，因而所有早期基督教的末世学希望也必定是虚妄不实的。诺斯替教反对现实的集体变化和对人类的救赎，而代之以一种个别的认识理想，遵循神圣的、宗教的方针，把人划分成特定的阶级和阶层；社会和经济划分被看作是上帝所作的好事。人被分成能享受至高福祉的有灵的人，只享受较低幸福的通灵的人，和已完全堕落的物质的人。它反对集体救赎，而肯定社会的阶级划分，如后来天主教在把俗人与牧

① 哈那克：《教条史》，第1卷，第258页。

师、普通人的生活与教士的生活相分离时所做的那种划分。

那么诺斯替教关于耶稣及其与圣父上帝关系的看法如何呢?他们教导说：

> ……天国的恒物基督以及这个恒物的人的表现必须加以明确区分。有些人，如巴西利德，不承认基督与他们看作除了别的东西以外不过是一个世俗人的耶稣之间有任何实在的联系。另一些人，如某些瓦伦庭主义者，则认为耶稣的肉体是天国中的一个心理构成物，只是在现象中，它才产生于圣母玛丽亚的子宫。最后还有象萨拖利努斯这样的第三派，他们宣称，基督整个可见的现象都是幻想，因而他们否定有基督的诞生。①

这些看法有何意义呢？一个决定性的特征是它们消除了原始基督教关于一个现实的人(我们已指出这个人在性格上，对于其父亲，既是一位革命者又是一位对抗者)成为一个神的思想。不同的诺斯替倾向不过表现了实行这种消除的不同的可能性。大家都否定基督是一个实在的人，因而都坚持父亲——神的不可侵犯性。其与救赎观的联系也是十分明显的。这个按其本性是恶的世界不可能变得善，正如一个实在的人不可能变为一个神；这就是说，在现存社会状况中，同样不可能有任何可加变化的东西。诺斯替教认为，旧约中的造物主上帝不是最高的上帝，而是较低的神。如果以为这个观点表现了对父亲的敌视倾向，那是一种误解。诺斯替教徒为了论证世界和人类社会的不朽，不能不断定作为造物主的上帝的低级性，而且对他们来说，这种断定因而也并不表示对父亲的敌对。他们的论点，与早期的基督徒相反，讨论的是一个外在于他们的神，即犹太人耶和华，这是

① 哈那克：《教条史》，第1卷，第259—260页

这些希腊人没有理由给予尊敬的人物。对他们来说，废黜这位犹太俗人既不导致、也不假定任何对父亲的特殊的对抗情绪。

天主教会既反对孟他努教又反对诺斯替教，把前者作为一种危险的遗迹，把后者作为对未来的过早预期。在此过程中，它自己则慢慢悠悠地，稳稳当当地朝着它在四世纪的目标的最终实现迈进。护教学者最早为这种发展提供了理论。他们建立了表达着这种已经改变了的对上帝和社会的态度的教条（他们最早把这个词用作专门术语）。确实，他们没有诺斯替教那么激进，因为必须指出，他们仍保留着末世学观念，因而可看作是连接着早期基督教的一环。但他们关于耶稣及其与圣父上帝关系的学说却与诺斯替立场密切相关，包含着尼西亚教条的种子。他们企图把基督教看作是最高的哲学；他们"以一种为当时所有严肃的思想家和聪明人的常识所喜爱的方式系统阐述了福音书的内容。"①

虽然护教学者并不认为物质是恶的，但他们也并不把上帝看作这个世界的直接缔造者，而是把神灵人格化，并将其置于上帝与世界之间。他们有一个论点，虽然不象诺斯替教相应的论点那么激进，却也是反对历史的救赎的。上帝为了造物而从自身投出的、并通过一种自由意志产生的逻各斯，对他们来说，就是上帝之子。一方面，它并不与上帝分离，而是其自我展开的结果；另一方面，它又不是上帝和主，其人格有一个开端，因而对最高的上帝而言，它又是一个受造物。诚然，他的从属地位不在于其本性而在于其起源。

护教学者的这种逻各斯的基督学，本质上是与尼西亚教条

① 哈那克：《教条史》，第2卷，第110页。

相同的。关于变成上帝的人的嗣子论的、反权威主义的理论被抛弃了，耶稣成了一位预先存在而只是暂时被忘记了的上帝之子，它与上帝本性相同，却又是上帝之外的第二位格。因此，我们对尼西亚学说的这种根源的解释本质上适用于逻各斯的基督学，后者乃是新的天主教的基督教的重要先驱。

> 把逻各斯的基督学同化于教会信仰中，就要把信仰转变为具有希腊哲学特征的学说；它抵制了末世学思想；事实上，它压制了这些思想。它用一个概念的基督，一个原则，代替了历史上的基督，从而把历史上的基督变成一个现象；它把基督徒引向"自然"和自然主义的高贵，而不是引向人格的和道德的东西。它明确地把基督徒的信仰引向对观念和教条的沉思，从而一方面为僧侣生活，另一方面为一种用于教导有缺点的、作工的俗人的基督教，作好准备。它把数百个宇宙学的和关于世界本性的问题合法化为宗教问题，而且要求对行将失去的救世的痛苦作出明确的反应。由此导致的状况是，人们不只在宣讲信条，而是在凭信条宣讲信条，从而在表面上壮大宗教的同时，阻碍宗教的成长。但由于它完善了与科学的联盟，它把基督教变成了一种世界宗教，而且事实上变成了一种四海为家的宗教，从而为君士坦丁行动铺平了道路。①

因此，在逻各斯基督学中，已经播下了明确的基督教——天主教教条的种子。但是，它之得到承认和接受却经历了与那些与之矛盾的、以早期基督教的思想和情绪的残迹为潜在根据的思想的严酷斗争。这种概念最早被德尔图良称为上帝一体论。在上帝一体论内部，还可区分两种倾向：嗣子论派(the adoptionist)和模态论派(the modalist)。嗣子论派的上帝一体论的出发点是把耶稣看作一个变成上帝的人。而模态论派的观点则认为，

---

① 哈那克：《教条史教科书》，1922年，第6版，第155页。

耶稣仅是圣父上帝的一个显现，而不是一个与之并列的神。因此，这两种倾向都肯定上帝的专制统治：一个认为，有一个人受到神圣精神的鼓舞，而上帝，作为唯一的存在，仍是不可侵犯的；而另一个则认为，圣子只是圣父的一个表现，同时又保持着上帝的专制统治。尽管上帝一体论的这两支似乎相互矛盾，但它们的对立却远没有那么深刻。哈那克指出，这两个表面上如此对立的观点，在许多方面是相重合的，而心理分析的解释使这两个上帝一体论运动的类似性变得完全可以理解了。已经表明，嗣子论概念具有的无意识的意义是想代替父亲——神；如果一个人可以变成上帝并以上帝名义立位，那么这个上帝便被废黜了。但在模态派的教条中也有同样的倾向：如果耶稣仅是上帝的一个表现，那么圣父上帝本身就必定受压了、受苦了、死亡了——这是一种被称为圣父受难派的学说。我们看到，这种模态论的观点很类似某些古代有关垂死的神的远东神话（阿提施、阿窦尼、俄赛里斯），这些神话也都暗示着一种无意识的对父亲——神的敌对。

这把某种无视支持教条的人的心理状况的解释所可能相信的东西颠了个个。上帝一体说，不管是嗣子论派的，还是模态论派的，并不表示对上帝的日益增长的尊敬，而是恰恰相反，是指想替代上帝的愿望，这表现在对某个人的神化和对上帝本身的压制。这样就完全可以理解，为什么哈那克要强调，这两派上帝一体论运动都把对待基督这个人的末世论观点看作是与自然主义观点相对立的，并把这个事实看作是两派都能同意的重要观点之一。我们看到，前一种认为耶稣将回来重建新的王国的观点是原始基督教信仰的一个重要部分，它对父亲持革命的、敌对的态度。因此，在其与早期基督教学说的关系已得证明的这两

种上帝一体论运动中，我们也发现有这种观点就不足为怪了。同样不足为怪的是，德尔图良和奥里根证实，所有基督教徒都根据上帝一体论进行思维，而且我们知道，反抗这两类上帝一体论的斗争本质上反映了至今还植根于群众中的对父亲——神和国家的敌对倾向。

我们要忽略一些在教条发展中的个别的细微差异，而将讨论一个最初出现于尼西亚公会的重大分歧，这就是在阿里乌与亚大纳西之间的争论。阿里乌认为，上帝是一，没有任何别的东西与之并列，他的儿子是一个本质上与这位父亲不同的独立的存在。他不是真正的上帝，他只具有获得的、部分的神圣性质。因为他不是永恒的，他的知识也就是不完善的。因此他没有权利享受与其父亲一样的荣誉。但他是在世界之前被创造的，是作为创造其它受造物的工具、由上帝的意志作为一种独立的存在创造的。而亚大纳西则把属于上帝的圣子与世界相对照：圣子产生于上帝的本质，完整地享有圣父的整个本性，与圣父具有同一个本质，与上帝形成一个严格的统一体。

不难发现，在阿里乌与亚大纳西的对立的背后，存在着在神格唯一论观点与护教学者的逻各斯基督学之间的古老争论（即使亚大纳西通过新的阐述对古老的逻各斯学说作了些微变化），存在着在与父亲——神敌对的革命倾向与支持父亲和国家、拒绝一种集体的、历史的解放的保守运动之间的斗争。后者最后在基督教成为罗马帝国官方宗教的第四世纪终于占了上风。阿里乌的老师路济安是嗣子论的主要倡导者之一沙莫沙塔的保罗的学生，但阿里乌所代表的那种嗣子论也不再是它的纯粹的本来的形式，而已掺杂了某些逻各斯基督学的成份。这不可能是别的样子，因为基督教脱离早期的热情而向天主教会的发展已

经走得很远了，以致旧的冲突只有用教会观点的语言并在这种观点的气氛中得到解决。如果亚大纳西与阿里乌的争论似乎围绕着一个细小的差别（上帝与其儿子是否具有相同的或相等的性质，即是否是**本体同一的**或**本体相类的**），那么这个差别的细小正是现在几乎已是完全了的对早期基督教倾向的征服的结果。但在这个争论背后存在着的冲突却不亚于革命倾向与反革命倾向的冲突。阿里乌教条乃是对早期基督教运动的致命打击之一，而亚大纳西的胜利则标志着巴勒斯坦小农、工匠和无资者的宗教与希望的破灭。

我们已力图粗线条地表明，教条发展中的各个阶段是如何在性质上与这个发展从早期基督教信仰到尼西亚教条的总趋势相符的。表明在每一个阶段中有关的团体的社会状况也将是个有趣的工作，但在本研究中我们只好放弃了。研究十分之九的东方人和日耳曼人相信阿里乌主义的原因同样是很有价值的。但我们相信，我们已充分表明，只有根据基督教的实际社会状况和功能才能理解教条发展的各个阶段及其始末。

第六章　另一种解释的尝试

本研究与特奥多·赖克有关同一问题的研究在内容与方法上有何区别呢？

赖克的研究在方法论上是这样展开的。它的特殊对象是教条，特别是基督学的教条。由于他“关心的是寻求宗教与强制——神经症之间的对应并用一个例子来说明这两种现象之间

的联系"，他就要努力表明，"特别是在这个代表性的例子中，人类进化史上的宗教教条是以神经症的强迫的思想相一致的，它是非理性的强制性思想的最重要表现。"导致教条的建立和发展的心理过程完全遵循强迫思想的心理机制，因为这两者受同样的动机所支配。"在教条的形成过程中涉及的是与在个体的强制性过程中涉及的相同的防卫机制。"

赖克是怎样着手提出他关于在教条与强制之间存在着基本的类同性的观点的呢？

首先，以其关于宗教类同于强制——神经制的思想为依据，他企图在这两种现象的所有个别的方面发现这种一致性，从而也就在宗教思想与强制性思维之间发现了这种一致性。然后他考察教条的演变，弄清它是如何在就一些细微差别而展开的连续不断的斗争过程中得以推进的；在他看来，把教条发展与强制思想之间的明显类似看作这两者完全等同的根据并不显得是牵强附会的。因此未知的东西可以用已知的东西来解释；可以认为，教条的形成所遵循的规律同样支配着强制性——神经症过程。特别是在基督学的教条中，具有两难本性的与圣父上帝的关系具有一种明显的、特别的作用，这个事实就进一步加强了认为在上述两种现象之间有一种内在联系的假设。

在赖克的方法论立场中，还有一些假定尚未明确提及，但为了评价他的方法就必须加以阐述。最重要的是，由于一种宗教，在这里是基督教，被看作和表现为一个实体，这种宗教的追随者便被假定是一个统一的主体，因此群众被看作仿佛是一个人，一个个体。与把社会看作是一个有生命实体并把社会中的不同集团看作有机体的不同部分（例如代表这个社会的眼睛、皮肤和头脑）的机体论社会学一样，赖克也接受了一个机体论概念，但不

是胚胎学意义上的，而是心理学意义上的。而且他并不想按其实在的生活状况去研究他假定是铁板一块的群众。他假定群众都是一样的，因而他只讨论群众提出的思想和意识形态，而不具体讨论活生生的人及其心理状况。他并不把意识形态解释为是由人创造的；相反他从这些意识形态中重建了人。因此他的方法是研究教条史的方法，但并不是研究宗教史和社会史的方法。因此它不仅与机体论社会学而且与完全定向于观念史的宗教研究方法极其相似，而这种研究方法现在已被许多宗教史学家（如哈那克）所抛弃了。赖克用这种方法暧昧地支持着为本研究的内容有意识地、明确地反对的神学研究。这种神学观点强调基督教的统一性——确实，天主教要求不变性。如果我们，作为方法，同意把基督教看成仿佛是一个有生命个体，那么，我们就将必然地被引向正统天主教的立场。

上述方法论在研究基督教的教条中具有巨大意义，因为它对作为赖克著作核心的两难状况这个概念极其重要。关于一个统一主体的假定是否可以接受的问题乃是只有在研究了团体的心理、社会、经济状况即其"心理现象"以后才能予以决定的，但赖克没有作这样的研究。两难状况一词只适用于在一个个体内部、或者也许是在一个由相对而言是同类的个体构成的团体内部，存在各种冲动的冲突的地方。如果一个人同时既爱又恨另一个人，那么我们就可以讨论两难状况了。但如果在有两个人的时候，一个人爱而另一个人却恨某个第三者，那么这两个人就是对头。我们可以分析一个人爱而另一个却恨的原因，但在此谈论两难状况就会招致相当的混乱。如果我们在一个团体内部看到相互矛盾的冲动同时出现，那么只有研究了这个团体的实际状况以后才能表明，在其表面的统一性背后，是否我们就不能

发生一些抱着不同期望、相互冲突的亚团体。事实上，这种表面的两难状况可以转变成为不同亚团体之间的一个冲突。

关于这一点是有例可证的。试想象，在数百年或一千年中，一个心理分析学者，运用赖克的方法，研究了1918年革命以后的德国政治史，特别是就德国国旗的颜色问题发生的争论。他会断定，在德国民族中，有些人，即君主主义者，赞成黑—白—红旗；而另一些人，即共和主义者，则坚持黑—红—黄旗；还有些人则要红旗。然后，达成了某种一致意见，决定主旗用黑—红—黄色，而船用商旗则取黑—白—红色，并在其某一个角上再加上黑—红—黄色。我们想象的那位分析学者可能首先考察各种合理性，这样就会发现，某一个团体声称它要坚持黑—白—红旗，因为在海上这些颜色比黑—红—黄色更显眼。他会表明，在这种君主制还是共和制的斗争中，对待父亲的态度所具有的意义，他会进一步发现一种与强制性神经症思维的类同。然后他会援引例子说明，关于何种颜色正当的疑问（赖克举的一个在黑白领带问题上绞尽脑汁的病人的例子在此极其恰当）植根于两难冲动的冲突，并且可以看到，在国旗的颜色的争论中，在最后就此达成的妥协中，存在着一种类似于受同样原因制约的强迫思想的现象。

知道实际情况的人不会怀疑，类比推论可能会错。很清楚，存在着一些不同的团体，他们现实的和情感的不同兴趣是相互冲突的，就国旗问题发生的斗争是心理上和经济上都具有不同定向的团体之间的斗争，而且人们在此关心的决不是某种“两难冲突。”国旗的妥协决不是某种两难冲突的结果，而是相互斗争的社会团体的不同主张之间的妥协。

这种方法论上的差别会导致什么样的内容上的差别呢？无

论是在对基督学教条的内容的解释中，还是在对教条本身的心理学的评估中，不同的方法都会导致某些不同的结果。

一个共同的出发点是认为早期基督教信仰表达了对父亲的敌对。但在对教条的进一步发展的解释中，我们得到了恰恰与赖克相反的结论。赖克认为，在诺斯替教这场运动中，由基督教的儿子——宗教支持的反抗的冲动占有极端的支配地位，打倒了父亲——神。相反，我们已力图表明，诺斯替教消除了早期基督教的革命倾向。我们认为，赖克的错误是由于，按照他的方法，他只注意到诺斯替教要求取消犹太教的父亲——神的口号，而没有完整地看待诺斯替教。在诺斯替教中，敌视耶和华的口号还有另一种很不相同的意义。对教条进一步发展的解释还导致其它一些同样相反的结果。赖克在耶稣的预先存在中看到了原始基督教对父亲的敌对态度的留存和胜利。与此针锋相对，我曾力图表明，在关于耶稣预存的概念中，原来的对父亲的敌对被一种相反的调和倾向替代了。我们看到，心理分析的解释在此导致了关于不同教条规定所具有的无意识意义的两个相反的看法。这种对立肯定并不取决于在心理分析前提本身中存在的任何差别。它仅仅取决于把心理分析运用于社会心理现象的方法上的差异。我们认为我们达到的结论是正确的，这是因为，这些结论与赖克的不同，不是来自对某个孤立的宗教口号的解释，而来自将其置于持此口号的人的实际生活状况中而作的对这个口号的考察。

在对教条本身的心理学意义所作的解释方面，由此同一个方法论上的差别导致的我们之间的分歧也很重要。赖克认为教条是对大众的强制性思想的最重要表达，并力图表明，“导致教条的确立和发展的心理过程前后一致地遵循着强制性思想的心

理机制，在此两个领域中占支配地位的是同一个动机"。他发现教条的发展是受一种对待父亲的两难态度制约的。在他看来，对父亲的敌对首先在诺斯替教中达到了高潮。接着护教学者提出了一种逻各斯的基督学，它明确地象征着圣父上帝被基督取而代之的无意识的目的，虽然这种无意识冲动的胜利受到了强大的防卫力量的阻止。在强制性的神经症中，两种相反的倾向交替占有优势。赖克认为，在教条的发展中，也出现了同样的、遵循着同样规律的对立趋向。我们刚才已详细说明了赖克错误的根源。他忽视了这样一个事实：心理学主体在此不是一个人，甚至不是一个拥有某种相对统一的、不变的心理结构的团体，相反，它是由具有不同的社会和心理兴趣的不同团体构成的。不同的教条正是这样一些冲突的利益的表达，一个教条的胜利决不是某种与个体中类似的内在心理冲突的结果，相反，它是某个由于很不相同的外部环境（诸如经济及与经济有关的社会、政治力量的停滞与倒退）而导致一个运动胜利而另一场运动失败的历史发展的产物。

赖克认为教条表达了强制性思想，而仪式表达了集体的强制性行动。无疑，认为在基督教教条中，如在许多其它教条中一样，对待父亲的两难态度具有重要作用，这是正确的，但这决不就表明，教条是强制性思想。我们已努力说明，一开始暗示着某种强制性思想的教条发展中的各种变化事实上究竟怎样需要作另一种解释。教条在很大程度上受制于现实的社会政治因素。它充当一面旗子。谁承认这面旗帜，谁就容许成为某个特定团体的成员。在此基础上就不难理解，完全由宗教以外的因素予以巩固的宗教（如犹太教得到了人种因素的巩固）几乎可以完全免除天主教意义上的教条体系。

但是显而易见，教条的组织功能并不是它的唯一功能；在幻想中，教条满足了人民的要求，从而代替了实在的满足。本研究已努力表明了这个事实赋予教条的社会意义。假定象征性的满足凝聚成了要求群众根据教士和统治者的权威而予以相信的教条的形式，那么这个教条，在我们看来，似乎就可以与一种有力的建议相比，这种建议，由于在信徒之间没有异议，可以被主观地看作是实在。要使教条进入无意识，那些不能被有意识地知觉的内容就必须予以消除，而以一些理性化的、可接受的形式来表现。

第七章　结　　论

我们总结一下我们的研究所已揭示的有关发生于基督的教条的进化过程中各种变化的意义。

早期基督教对一个变成上帝的受苦人的信仰，在想推翻父亲——神及其尘世代表的不明确的愿望中，具有核心的意义。受苦的耶稣的形象首先产生于受苦的群众的认同需要，其次它才是为了补偿攻击父亲的罪恶。相信这个信条的人，由于其生活状况，充满了对统治者的愤恨，和对自己的幸福的希望。基督教社团的经济状况和社会构成的变化改变了信仰者的心理态度。教条发展了，一个变成神的人的观念转变成了一个变成人的神的观念。父亲不应当再被推翻了；有罪过的不是统治者而倒是受苦的群众。攻击不再指向当局，而倒指向受苦者本身。满足就在于父亲为他听话的儿子提供的宽恕和爱恋，同时也在于受苦的耶稣在继续作为受苦群众的代表的同时所具有的庄严的、

父亲般的地位。最后，耶稣成了不推翻上帝的上帝，因为他始终就是上帝。

在此背后，还存在一种表现于本体同一教条(the Homoousian dogma)中的更深刻的倒退：只有通过一个人自己的受苦才能获得其宽恕的父亲般的上帝，被转变成了充满仁慈、哺育后代、悉心护理从而提供宽恕的母亲。用心理学来描述，在此发生的变化是从与父亲敌对的态度向被动地、受虐狂似地温顺的态度，并最后向受到母爱的婴儿的态度的改变。如果这个发展发生于个体，那么它就表明有一种心理疾病。但它的发生持续了一个长达数世纪的时期，因而并不影响个体的整个心理结构，而只影响为大家所共同的一个部分；它不是某种病理紊乱的表现，而是与既有社会状况相适应的表现。对于仍保留着想推翻统治者的部分希望的群众来说，早期基督教的幻想是恰当的、令人满意的，正如天主教的教条对于中世纪的群众是恰当的、令人满意的一样。这种发展的原因在于社会经济状况的变化，或者在于经济力量及其社会作用的倒退。统治阶级的意识形态专家通过为群众提供象征的满足，把他们的攻击纳进对社会有害的地方，加强并加速了这种发展。

天主教佯装回复了关于被耶和华战胜的伟大母亲的宗教。只有新教才回到了父亲——神①。它位于一个社会时代的开端，这个时代允许群众采取一种积极的态度，而不是中世纪的消极的幼儿的态度。②

黄勇译

① 路德本人的特征就是其对父亲的两难态度：他与父亲形象之间一半是爱、一半是恨的遭遇构成了其心理状态的核心。

② 参见弗雷泽：《金枝》。

分析社会心理学的方法和作用
(1932年)
——关于精神分析和历史唯物主义的笔记

本文是弗洛姆的早期重要论文,后被汇集于《精神分析的危机》(1970年)一书中。本译文即选自该书。

在该文中,作者着重论述了精神分析学与历史唯物主义的关系,并提出了他自己的分析社会心理学的理论。他声称分析社会心理学不仅能丰富历史唯物主义的许多概念,而且还能解决历史唯物主义所面临的困难。

分析社会心理学的中心任务是用古典的弗洛伊德精神分析法去分析社会现象,按照内驱力机制对社会经济、生活条件的主动或被动的适应过程来解释人类共同具有的、与社会相关的心理状态。它的研究对象是在经济基础与意识形态之间起着决定性媒介作用的人类内驱力机制。它的目的是从理论上解释意识是如何产生于心理结构与社会经济条件的相互作用之中的。

精神分析是一门唯物主义心理学,当属自然科学。它认为本能内驱力和需要乃是人类行为的动力。这些内驱力由具有生理基础的本能产生,而这些本能则是观察不到的。精神分析还

表明，人的有意识的精神活动，相对来说，仅仅是其精神生活的一小部分，精神行为的许多决定性动机都是无意识的。特别是，它揭示了，个体和集体的意识形态只是植根于本能的特殊愿望和需要的表现，我们的"道德"和理想的动机在某种程度上是本能内驱力的伪装和理性化的表现。

弗洛伊德把本能划分为两个部分：自我保存本能和性本能，并把它们看作为人类精神生活背后的真正动力，这种划分法与将本能划分为饥饿本能和爱欲本能的流行划分法是完全一致的。弗洛伊德把性本能内部的能量称为里比多，把从这种能量中衍化出来的心理过程称为里比多过程。弗洛伊德还扩大了性本能一词的日常使用范围，使之统指所有那些类似生殖器冲动的渴望，它们在生理上都限制于、固着于身体的特定的性感区，以寻找紧张状态的快乐释放。

弗洛伊德假定，精神活动的主要原则是"快乐原则"，即想释放本能的紧张以便带来最大限度的快乐渴望。快乐原则受"现实原则"的钳制，为了在将来避免更大的不适或获得更大的快乐，重视现实可使我们戒绝或延缓快乐。

弗洛伊德认为，个体的特殊本能结构受两种因素的制约：一个人的遗传身体素质和他的生活经历，特别是早期孩提时代的经历。弗洛伊德进一步设想，人的遗传素质和生活经历形成了一条"互补链"，分析的特定使命就是探索或揭示生活经历对遗传的本能素质的影响。所以，分析方法具有强烈的历史感，它通过理解生活史来寻求理解内驱力结构。这种方法对健康人或非健康人和精神病患者的精神生活都是有效的。把正常人同精神病患者区分开来的主要依据是，前者能成功地使自己的本能结构同现实的生活需要相适应，而后者的本能结构遇到某种阻碍，

使他们难以适应现实。

为了尽可能清楚地表达性本能可以被限制和可以适应现实的事实，我们必须指出它的某些区别于自我保存本能的特征。比如：与自我保存本能不同，性本能是可以延缓的。相比之下，前者具有强制性，因为它们如果长期得不到满足，就会导致死亡。总之，长时间内不让它们得到满足在心理上是无法忍受的。这意味着自我保存本能比性本能重要——这并不是由于它们自身起了较大的作用，而只是万一遇到冲突，它们的满足显得更为紧迫。

此外，植根于性的内驱力能够被压抑，而从自我保存本能中产生的欲望则不能直接从意识转入无意识之中。这两种本能之间的另一重要区别是，性本能可以升华，换句话说，性欲可通过远离原初的性目标而与其它的自我完成相结合，而不一定非要通过原始的性方式来得到满足。自我保存本能则不可能有这种升华。而且，自我保存本能的内驱力必须通过现实的、具体的手段得到满足，而性内驱力往往通过纯粹的幻想便能得到满足。一个人的饥饿只能由食物来满足，而他需要爱的欲望则能通过幻想一位至善至爱的上帝得到满足，他的肆虐癖通过肆虐场景和幻想也能得到满足。

最后一个重要的区别是，性内驱力不象自我保存的内驱力，它们能以相互替代和取换的方式得到表达。如果一种本能内驱力得不到满足，它能被其他的内驱力所取代，由于内因或外因，其他的内驱力有可能得到满足。性内驱力的可替换性和可取代性是理解异常或正常精神生活的关键之一，是精神分析理论的一块奠基石。而且，它还是一种极其重要的社会因素。使民众可得到一些社会能提供，并且符合统治阶级意愿的满足。

总之，可以说，能被延缓、压抑、升华和相互替换的性本能要比自我保存的本能更灵活、更有适应性。前者依赖于后者，听从后者①。说性本能具有更大的灵活性和适应性并不意味着它们可以永远不必满足；相反，无论在肉体上，还是在精神上都存在着一种最低限度的满足，因此性本能必须至少得到最低限度的满足。我们看到两种内驱力之间的这些差别只是表明，性本能能较好地适应各种实际存在的可能的满足，即能较好地适应各种具体生活条件。它们就是通过这种适应性才得以成长、发展的，只是在精神病患者那里，这种适应能力才发生了紊乱，精神分析专门以性欲内驱力的这种可变性为对象，它教会了我们根据个人的生活经历来理解个人的本能结构，来认识后者对前者的影响。**生物器官、本能对社会现实的主动的或被动的适应是**精神分析的关键概念，对个体心理学的每一个探索都是从这一概念出发的。

弗洛伊德自始至终都非常注重个体心理学。但是，一旦发现本能是人类行为背后的动力，无意识是人的意识形态和行为方式的渊源，精神分析的创始人便不可避免地将研究重心从个体问题转向了社会问题、从个体心理学转向了社会心理学。他们努力使用精神分析的技术去寻找宗教、习惯、政治、教育等社会生活中明显的非理性行为方式的隐秘渊源。这显然意味着，他们将会遇到一些在个体心理学领域内不会遇到的困难。

但是，这种研究尽管有上述困难，它本身仍是以精神分析为出发点得到的一个合理的科学的结果。如果说本能生活和无意识是理解人类行为的关键，那么，精神分析对社会行为背后的

---

① 见弗洛伊德《性学三论》。

动机也能有所言说，因为“社会”也是由活生生的个体构成的，而这些个体也必须服从精神分析在个体中发现的同样的心理规则。

因此，如果有人，比如：赖希(Reich)，把精神分析限制在个体心理学的范围内，并反对将它应用到社会现象(政治、阶级意识等)中去，那是错误的。某一现象在社会学中得到研究，这个事实决不意味着它不能成为精神分析的对象（这犹如对一种对象的物理性质的研究并不排除对它的化学性质的研究一样)。这也就是说，只要精神因素在这一现象中起作用，它就应成为精神分析的对象。认为心理学只研究个体，社会学只研究“社会”的观点是错误的。因为正象心理学始终研究社会化了的个体一样，社会学也始终研究一群其精神结构和机制不得不予以考虑的个体。后面，我们将讨论精神因素在社会现象中的作用，指出**分析社会心理学**的功能。

与精神分析最相似，也是最不同的社会理论是**历史唯物主义**。

它们似乎有很多共同点，因为它们都是唯物主义的科学。它们并不从“观念”出发，而是从现实的生活和需求出发。它们在对意识的评价上特别接近，它们都认为意识作为人类行为背后的内驱力，其作用要比其它一些隐秘的因素要小，但当涉及到真正制约人的意识的那些因素的本质时，两种理论之间似乎发生了不可调和的对立。历史唯物主义将意识看作是社会存在的表现，而精神分析则将它看作是由本能内驱力所决定的。于是产生了一些不可避免的问题。比如，这两种观点互相矛盾吗？如果不矛盾，它们的关系如何，精神分析法的使用能丰富历史唯物主义吗？如果能，它又是怎样丰富的？

但在讨论这些问题之前，我们似乎有必要先考察一下精神分析用来研究社会问题的先决条件。弗洛伊德从来没有设想过要以孤立的、没有社会联系的人作为心理学的对象。

"的确，个体心理学关心的是个别的人，它考察个体试图满足自已本能内驱力的方法。但能脱离这个个体与其他个体的关系，乃是鲜有的事。在个体的精神生活中，其他人一般必须作为或是模式，或是对象，或是助手，或是对手加以考虑。因此，就广泛和合理的意义上说，从一开始，个体心理学就是社会心理学"。①

另一方面，弗洛伊德基本上排除了一种认为社会心理学的对象就是一组群体本身，是"社会"，或是一种具有"民众灵魂"或"社会灵魂"的社会合成物的错觉。其实，他的出发点始终是这样一个事实：每个群体都是由个体组成的，而且只有个体本身才是精神特质的主体。弗洛伊德也拒绝采用"社会本能"的概念。他认为，人们所说的"社会本能"并"不是一种原始的、基本的本能"。他认识到了"它在一个狭小圈子（比如家庭）里发展的起源"。他的观点所得出的结论是：社会属性的起源、增长和减少都是由于特定生存条件和环境的联系对本能的影响。

对于弗洛伊德来说，正因如此，心理学的对象就是社会化的人，所以，他认为，人的环境和生存条件对人的精神发展和我们对这种发展理论的理解起着决定性的作用。弗洛伊德意识到生物和生理方面对本能的影响，但他特别强调这些本能受到改变的程度，而把环境，社会现实看作是改变因素。

因此，精神分析看来应具备一些先决条件，使它的方法可用于社会心理学的研究，并且排除任何与社会学的对立。它企图

① 弗洛伊德《群体心理学和自我的分析》。

了解一个群体中所有成员共同的心理特性，并根据共同具有的生活经验去解释这些共同的心理特性。然而，这些生活经验并不存在于个人或偶然事件的领域（群体越大，这一点就越适用），相反，它们就是这一特殊群体的社会经济环境。所以，分析社会心理学试图通过群体的社会经济结构来了解群体的本能机构和它的里比多现象以及大部分是无意识的行为。

但这里似乎存在着一种异议。精神分析是根据早期孩提时代的生活经验解释本能发展的，在这一时期人类很少与"社会"发生关系，而几乎只是生活在自己家庭的小圈子里。那么，根据精神分析的理论，社会经济关系如何才能获得上述的意义呢？

其实，这里并没涉及真正的问题。当然，对成长中的儿童最初的、关键的影响来自于家庭。但家庭本身以及所有它的内在的、情感上的联系和它具有的教育思想，反过来受到这一家庭所处的社会结构的限制（比如，父与子之间的情感关系在资产阶级的家庭和父权制家庭里与在母权制家庭里就非常不同）。家庭是中介，通过它，社会或社会阶层给儿童因而也对成人打上自己的特定结构的烙印，家庭是社会的心理媒介。

到现在为止，绝大部分试图将精神分析应用于社会问题的精神分析著作并没有达到要求，这些要求对任何分析社会心理学来说都是义不容辞的。这些作品的失败开始于它们对家庭作用的估价。它们非常清楚地意识到个体只能理解为是社会化的存在。它们认识到儿童与各个家庭成员的联系对他的本能发展有着决定性的影响。但是，它们几乎完全忽略了一个事实：就家庭的整个心理和社会结构，以及它所具有的特定教育目的和情感标准而言，家庭本身是一个特定社会和（狭义上的）阶层结

构的产物；事实上，家庭就是它们所处的那个社会和阶层的心理媒介。它们找到了解释社会对儿童心理影响的正确出发点，但没有沿着这个出发点继续走下去。

原因何在？主要是因为精神分析研究者被每个资产阶级的研究者——甚至那些进步人士共有的偏见欺骗了。他们把平庸的资产阶级的资本主义社会当成绝对的存在，他们或多或少有意识地相信这是“正常”的社会，相信它的条件和精神因素对一般的“社会”来说都具有典型意义。

精神分析的创始者们之所以陷入这一错误，还有另一特殊原因。他们的研究对象首先和主要是那些现代社会中的健康或非健康的人，他们大部分属于中产阶级，总之，都是一些具有同样社会背景的资产阶级的成员。因此确定和区别他们个体生活的是那些以这个共同背景为基础的个体的、个人的，而且从社会观点来说是偶然的经验。所有这些被研究的人都具有同样的心理特征，这些特征是根据各个阶级结构和为了有效地追求最大利润这些事实而建立起来的极权主义社会的产物。他们在心理上的不同仅仅在于某人幼时有一个常恐吓他的过份严厉的父亲，而另一个人有一位姐姐，她成为其全部的爱的核心；还有一个人有一位具有过份占有欲的母亲，使他总是不能割断与她的性欲联系。

的确，这些个人的经历对于个体的发展是极其重要的。通过消除那些源于这些经历的精神问题，精神分析是作为一种治疗方法来完成其任务的，它使病人能够适应现存社会秩序。治疗的目的并没超越这一结果，也没必要超越这一结果。不幸的是，我们对整个状况的理论研究也没有超越这一结果。忽视影响家庭结构的社会结构可能已成了上述错误的一个根源，但这

与个体心理学的实际运用不相干。而在研究社会心理学时，曾经是不相干的错误现在却成了最主要的错误根源，而这些错误将影响我们的所有研究。

过去，精神分析把注意力集中在资产阶级社会的结构及其作为正常状况的宗法家庭上。随着对个体心理学的研究，它已学会根据发生在个别人身上的偶然创伤来评价个体间的差别。起先，精神分析研究者用相应的方法解释社会心理学的各种现象：他们根据对象所受的创伤和社会的偶然事件考察这些现象。这必然导致对真正的分析方法的抛弃。既然他们本身并不注意各种生活经历和其它类型社会的社会经济结构，因而并不试图把他们的精神结构看作是由其社会结构决定的，那么，他们必然着手用**类推法取代分析法**。他们将全人类或一个特定的社会当作一个个体看待，将在现代个体中发现的特殊机制转换到每一类可能的社会，并通过人类的典型现象（通常是神经症的现象）的类推法来解释这些社会的精神结构。

此时，他们忽略了一个甚至对精神分析个体心理学来说也是基本的观点。他们忘了一个事实：神经症——无论是神经症的症状或是神经症的特性——都是由于"变态"个体的本能内驱力与他周围现实的不适应引起的；一个社会里的大多数人（即"健康的"人）都具有这种适应能力。所以，社会（或大众）心理学研究的现象不能根据其与神经病现象的类似来解释。它们应当被理解为本能结构对社会现实的适应的结果。

这一学说中最引人注目的例子是对恋母情结的绝对化，恋母情结被当作一种普遍的人类机制，虽然社会学和文化人类学的研究表明，这种特殊的感情联系可能只是宗法社会家庭的特点。恋母情结的绝对化导致弗洛伊德把人类的全部发展建立在

憎父机制和由此而产生的一系列反应①之上，而根本不考虑有关群体的物质生活条件。

然而，即使弗洛伊德的出发点是一种错误的社会学观点，象他那样的天才还是有能力作出一些有价值、有意义的发现的。但在社会学，特别是在马克思主义社会理论的眼光里，这种错误的出发点在其他一些精神分析创始人的著作中却导致了危及精神分析的结果。

这一谴责并不是针对精神分析本身的。实际上，为了达到满意的、没有反对意见的结果，人们不得不将精神分析个体心理学的传统方法逻辑地运用于社会心理学。错就错在精神分析的创始人们没有正确地把精神分析方法由研究个体转向研究社会群体和社会现象。

这儿需要作进一步说明。我们已强调过，由于外部（主要是社会的）因素的影响，本能结构会发生变化。但人们不应该忽视，定量和定性的本能结构的变化在生理方面和生物方面会受到决定性的限制，只有在这些限制范围内，它才可能受社会因素的影响。而且因为本能结构能释放能量，所以它本身就是一种极其活跃的力量；它具有一种内在的趋向，要改变内部生活条件，使得它们能服务于本能的目标。

在相互影响的心理内驱力与经济条件之间的相互作用中，后者占优势。这不是说后者代表"更强烈"的动机。这样说是不合逻辑的，因为我们所讨论的并不是在同一程度上可以作定量比较的动机。说它们占优势，只是说，自我保存需要的满足与物质生产紧密相连；而且，经济现状的改变要比人类本能结构——

① 见弗洛伊德《图腾与禁忌》。

特别是性本能的改变受到的限制更多。

在把精神分析个体心理学的方法运用于社会现象时，我们就能发现，社会心理学的现象可理解为包含有本能结构（主动和被动地）适应社会经济状况的过程。从某些方面来说，本能结构本身是生物学上的给予物；但它具有高度的可变性。最初形成的各种因素所起的作用归于经济状况。家庭是关键的中介，通过它，经济状况对个体的心理施加影响。社会心理学的任务是要根据经济条件对里比多骚动的影响来解释人们共同具有的，与社会有关的心理的态势和意识形态——特别是它们的无意识根源。

到这里为止，分析社会心理学的方法似乎是与弗洛伊德的个体心理学方法以及历史唯物主义的要求相吻合的。但如果这种方法与另一种对马克思主义理论错误的但又是流行的解释混淆时，就产生了新的难题，历史唯物主义是一种心理学的理论，更具体地说，是一门经济主义的心理学。

如果真的象伯特兰·罗素说的，马克思把"挣钱"看作是人类行为的决定性动机，而弗洛伊德把"爱"看作是人类行为的决定性动机，那么，这两种理论就如罗素所相信的那样，是不可调和的。

罗素并不是唯一误解这两种理论的人。有许多理论家也误解过，罗素的错误观点与他们很相似。

认为历史唯物主义是经济主义心理学的观点是亨德里克·德·芒(Hendrik de man)特别地予以倡导的：

"我们知道，马克思本人从来没有系统阐述过人类动机的理论。事实上，他从来没有解释过'阶级'的含义。当他正要转向这个主题时，死亡中断了他的工作。但他作为出发点的这些基本概念却是明确的。

即使那些在他工作中虽未加以定义却是心照不宣的先决条件也表现在他的学术和政治活动中。马克思的每一个经济论题和每一个政治观点都有一个前提，即带来社会进步的人类意志动机首先受经济利益的支配。当今的社会心理学根据'获得欲望对社会行为的影响'表达了同一思想，也许马克思本人把这种系统阐述看作是多余的，那是因为他已理所当然地假定这是现代政治经济学的对象和目的。"①

现在，这种"心照不宣的先决条件"很可能已成为所有现代（即资产阶级）经济学家的自我理解的概念，但这肯定不是马克思本人的观点，他在许多观点上与现代理论家们并不一致。

当伯恩斯坦试图用下面这种话来保卫历史唯物主义的荣誉时，尽管他的表述方法不很明确，但他并未远离这种心理学的解释：

"虽然对历史的经济学解释不一定表示只承认经济力量和经济动机，但经济的确始终是决定因素，它是伟大的历史运动的基础。"②

在这些混乱的阐述背后存在着一种观念，即认为马克思主义是一种经济心理学，这一观念被伯恩斯坦从唯心主义意义上加以改良和纯洁化。

认为"获得欲望"是人类行为的基本的或唯一的动机的观点是资产阶级自由主义的臆想，被用来作为反对实现社会主义可能性的心理论据。而小资产阶级则把马克思的理论解释为一种经济主义心理学。实际上，历史唯物主义远远不是一种心理学理论，它几乎没有多少心理学前提，我们可以把它们简单地陈

① 亨德里克·德·芒《关于社会主义的心理学》（1927年），第281页德文版。

② 伯恩斯坦《社会主义的前提和社会民主的任务》，德文版（1899年）第13页。

述于下：人创造自己的历史；需要是人的行为和情感（饥饿和爱)的动机，这些需要随着历史发展而不断增长，从而也刺激着经济活动的发展。

从心理学的角度来看，在历史唯物主义中，经济因素所起的作用只是达到了这样的程度：人的需要——首先是自我保存的需要，通过商品生产得到基本满足；总之，需要是刺激生产的杠杆。马克思和恩格斯明确强调自我保存的欲望优先于所有其它需要。但他们并没有对各种欲望和需要的性质作更详细的探讨。他们从不坚持认为"获得欲望"——把获得当作目的本身的情感——是唯一的或本质的需要。把它看作是一种普遍的人类欲望势将天真地把某种在资本主义社会里已呈现出奇异力量的心理特性绝对化。

关于把资产阶级或资本主义特性美化为人类普遍属性的观念，人们最后推到了马克思、恩格斯身上。其实，马克思、恩格斯非常清楚心理学在社会学中的地位，但他们从来不是，也不想成为心理学家。而且，除了法国启蒙文选（特别是爱尔维修 Helvetius)中表现出来的材料（当然，这些材料不应低估）外，再也没有其他科学唯物主义的心理学可供他们所用了。精神分析最先提出这种心理学，并表明与其它（生殖的，性虐的，自恋的）需要相比较而言，"获得欲望"虽然重要，但在人的精神过程中并不起主要作用。实际上，精神分析是要向人们表明，大部分"获得欲望"不是获得或占有物之需要的最深刻的原因，而只是自恋的需要或希望从自己和其他人那儿获得认识的表现。在一个对富人高度重视和推崇的社会里，社会成员的这种自恋需要不可避免地导致极其强烈的占有欲。另一方面，在一个以履行对整个社会的义务而不是以财产作为社会地位的基础的社会里，同样

的自恋冲动表现为在某个重要方面对社会作出贡献的"欲望"。既然自恋的需要是最基本、最有力的心理冲动之一，那么认识到这些自恋渴望达到的目标（及其具体内容）依赖于特定的社会结构这一点是极其重要的。"获得欲望"之所以有如此重要的作用，主要是由于在资产阶级社会中对财产的高度估价。

当唯物主义历史观谈到经济原因时——除了我们刚才解释的意义，它并不是指作为主体心理动机的经济，而是指作为对人的生活活动产生客观影响的经济。人的所有活动，他的所有需要的满足，都依赖于他周围自然经济条件的特定性质；正是这些条件决定了人将怎样生活。在马克思看来，人的意识应根据人的社会存在，根据被人的生产能力状况所限制的真实的、现世生活来加以解释。

"思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等语言中的精神生产也是这样。人们是自己的观念、思想等等的生产者，但这里所说的人们是现实的、从事活动的人们，他们受着自己的生产力的一定发展以及与这种发展相适应的交往（直到它的最遥远的形式）的制约。意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程。"①

历史唯物主义把历史看作是人对自己周围自然条件的积极和消极的适应过程，"劳动首先是人与自然之间的一个过程，在这过程中，人由他自己的活动来引起、来调节，来统治人与自然

① 德文版：马克思、恩格斯《德意志意识形态》，中文版《马克思恩格斯全集》第3卷第29页。

之间的物质交换。人要作为一种自然力，和自然物质互相对立。”①

人和自然在这儿是相互作用，相互制约，相互变化的两个对立面。历史的进程始终与人自己的本性和外在于人的自然条件密切相联。虽然马克思注重人在历史进程中大大地改变了自身和自然这一事实，但他始终强调所有这样的变化都与现存的自然条件相关联。这恰好将他的观点与那些赋予人的意志以无限力量的唯心主义观点区别了开来。正如马克思、恩格斯所说：

“我们开始要谈的前提并不是任意想出来的，它们不是教条，而是一些只有在想象中才能加以抛开的现实的前提。这是一些现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们得到的现成的和由他们自己的活动所创造出来的物质生活条件。因此，这些前提可以用纯粹经验的方法来确定。”

“任何人类历史的第一前提无疑是有生命的个人的存在。因此第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体组织，以及受肉体组织制约的他们与自然界的关系。当然，我们在这里既不能深入研究人们的自身的生理特性，也不能深入研究人们各种自然条件——地质条件、地理条件、气候条件以及人们所遇到的其他条件。任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发。”②

纠正了最极端的误解后，精神分析与历史唯物主义之间的关系究竟如何呢？

从某个特定角度来说，精神分析能丰富历史唯物主义的所有概念。它能对在社会进程中起作用的因素之一——人自身的

① 德文版：《资本论》，中文版《资本论》第1卷第171页。

② 德文版：《德意志意识形态》，中文版《马克思恩格斯全集》第3卷第23—24页。

本质提供更全面的知识。它确定，人的本能结构也是改变社会过程的自然因素之一，尽管这种改变也是有限的。人的本能结构是"自然"条件之一，它们形成了社会进程的部分底层结构。但是，我们并不是"在一般意义"上，或在某种原始的生物形式意义上谈论本能结构，因为它只是表现于某些通过社会过程得到改变的特殊形式中。人类精神——或作为其根基的里比多力量——只是底层结构的一部分；而并不象心理学家解释的那样，是整个底层结构。人类精神始终只是一种已被社会进程改变了的精神。历史唯物主义要求有一门心理学——即一门有关人类精神结构的科学，而精神分析则是提供一门历史唯物主义能真正使用的心理学的第一个学科。

精神分析的贡献因下述原因而显得特别重要。马克思、恩格斯曾假设，所有意识进程都依赖于经济的底层结构。他们把理智和精神产物看作是"物质基础在人脑中的反映。"的确，在许多情况下，历史唯物主义不需要任何心理学的前提就能提供正确的答案，但这只能在意识是经济利益的直接表现的情况下，或人们试图在经济的底层结构和意识的底层结构之间建立相互联系的情况下。由于缺乏一门满意的心理学，马克思和恩格斯不可能解释物质的基础如何反映在人的大脑和心中的问题。

精神分析能说明人的意识是某些意愿、本能欲望、利益和需要的产物，而这些东西本身都无意识地表现为文饰（即意识形态）。精神分析也表明，虽然本能欲望的发展是以在生物学方面受到决定的本能为基础的，它们的数量和内容主要受个体的社会经济状况或所属阶层的影响。马克思说，人是自己意识形态的生产者；分析社会心理学则经验地描述了意识产生的过程以及"自然"因素和社会因素相互作用的过程。因此，精神分析

能表明经济状况如何通过人的欲望转换成意识形态。

这里，有一个重要的事实值得我们注意，本能和环境之间的相互作用能导致人自身的变化，这就象人的工作能引起人以外的自然的变化一样。这儿，我们只能指出这种变化的一般趋向。正象弗洛伊德反复强调的那样，这种变化包括了人的自我结构的发展和与此相应的人的升华能力的发展。因此精神分析允许我们将意识形态的形成看作为一种“生产过程”，或看作为人和自然之间“新陈代谢”的另一种形式。这里的区别在于，“自然”存在于人的内部，而不是在人的外部。

精神分析还能告诉我们关于意识形态或观念对社会产生影响的途径。它能表明，一种观念能否产生影响，关键在于需要某种内驱力的无意识内容；仿佛是社会里比多结构的特性和强度决定着一种意识形态的社会效果。

如果我们对精神分析社会心理学在历史唯物主义体系中占有一席之地的看法没有疑问的话，我们就能指出它直接解决历史唯物主义所面临的困难的方法。

首先，历史唯物主义现在能够更加圆满地回答某些责难了。比如，有些反对者指出某些理想（如：对群体的爱，对自由的渴望）能在历史中起作用。当然，历史唯物主义可以把这类问题当作心理学的问题加以摒弃，而使自身仅限于分析影响历史事件的客观经济条件。但它并不能够清楚地解释这些真实和有力的人类力量的本质和来源，也不能解释它们在社会进程中起的作用。而精神分析则能揭示这些表面上似乎是理想的动机，而实际上是本能和里比多需求的理性化表现，在某个特定时刻占支配地位的需求的内容和范围，都应根据社会经济状况对产生意识形态的群体的本能结构发生的影响加以解释。因此，

精神分析能将最崇高的理想主义动机还原为现实的里比多核心，而并不一定把经济需求当作唯一重要的因素。

总而言之：人类欲望的领域是一种自然力，就象其它自然力（土壤的肥力，天然水力等等）一样，直接是社会进程底层结构的一部分。因此关于这种力量的知识，对完全理解社会进程来说是必需的；仅当我们知道欲望系统是如何活动的时候，我们才能正确理解意识形态得以产生并发生作用的方法；当受经济限制的因素到达欲望领域时，便会出现一些变化；由于欲望的影响，社会进程的速度就会与人们在没有对既定的精神因素以理论考虑时所期望的不一样。

因此，在历史唯物主义中运用精神分析将使方法得到改进，使对在社会进程中发生作用的力量的认识得到扩展，使对历史过程的理解和对未来历史事件的预见变得确切。

当然，精神分析社会心理学是否能有成果，取决于社会进程中里比多力量的意义。我们根本不可能在这篇文章中详尽地论述这一论题，所以我将只限于作一些基本的建议和提示。

假设我们问，哪些力量有助于某一社会的稳定，哪些力量不利于它的稳定。我们能看到，经济繁荣和社会矛盾分别决定着社会的稳定和解体。但我们也能看到，在这些条件基础上作为社会结构的一个最重要成分的因素是在人身上确实起着作用的里比多的趋势。首先考虑一下，在一个相对稳定的社会群中，是什么力量使得人们聚集在一起？是什么东西能使人们有某种团结感，并适应作为统治阶层或被统治阶层的作用？的确，外部的权力机构（警察，法庭，部队等）使社会免于瓦解。的确，理性的和利己主义的力量有利于结构的稳定。但是，如果不考虑人的里比多冲动因素的话，无论外部权力机构还是理性力量都

不足于保证社会的正常运行。里比多冲动仿佛是"结合剂"，可以说，没有它们，社会就不可能聚合，没有它们，在任何文化领域内也就不会有重要的社会意识的产生。

现在，我们将这一原则运用到非常重要的社会群——阶级关系之中。在我们所知的历史上，总是少数人统治着社会的多数人。这种阶级统治并不是狡诈和欺骗的结果，而是社会的整个经济状况和它的生产力的必然结果。正如纳克 (Necker) 所指出的，"通过财产法，无产阶级被判定从劳动中所得最少。"或者象林奎特(Linguet)所指出的，统治阶级"在某种程度上是一个依靠人类大多数人的阴谋集团，而人类的大多数人并不依赖于他们。"①

启蒙运动描述并批判了这种依赖关系，尽管它并未认识到这种依赖关系是由经济条件决定的。少数人统治多数人是一个历史事实；但什么因素促使这种依赖关系固定化的呢？

当然，这首先是对自然力的使用和某些团体可以利用这些自然手段。但也有另一个重要的因素在起作用：里比多的纽带——忧虑，爱，信任，它们充满于与统治阶级相联系的大多数人的心中。这种精神态度并不是幻想或偶然事件的产物，它是人们的里比多对受经济必然性强制的适应的表现。只要这些条件使少数人统治多数人成为必要，里比多就会使自己适应这种经济结构并作为促使这种阶级关系稳定的因素之一。

除了认识到里比多结构的经济条件之外，社会心理学还应当探究这种结构的心理基础。这就需要我们不仅探究为什么这种里比多结构必然存在，而且还须探究它在心理上是如何可能

---

① 《在争议中的社会政治团体》德文版(1924 年)第 31 页。

的，以及它的活动机制是什么。在探究多数人对少数统治者的里比多关系的根基时，社会心理学可能发现，这种关系其实是儿童对双亲，在资产阶级家庭里特别是对父亲的心理态度的重演或延续。① 我们发现，对父亲的力量和智慧的敬仰、畏惧、信服和信心混杂在一起，简单地说，这是一种受情感制约的对他的思想和道德品质的反映。在家长式阶级社会里与统治阶级成员相对立的成年人身上也有同样的东西。与此相联系的还有某些道德原则，这些道德原则诱使穷人容忍，不造反，使人们相信他们的生活目的就是服从统治者和尽自己的义务。甚至这些对社会稳定来说是非常重要的伦理概念都是与那些制定和代表这些规范的人有某种感情方面联系的产物。

这些规范的制定确实并不是随意的。文化机构的一个完整的基础部分被用来系统地，有条理地形成社会所需要的态度。分析整个教育制度和其它制度（比如刑事制度）在此过程中的作用，是社会心理学的一项重要任务。

我们之所以把注意力集中在少数统治者和多数被统治者之间的里比多关系上，是因为这一因素是每个阶级社会的社会核心和心理核心。但其它的社会关系也带有各自特有的里比多印记。

里比多之间可能存在的关系的多样性与社会中可能存在的感情联系的多样性相对应。在此，甚至不能作一个简略的概述，事实上，这一问题的确是分析社会心理学的主要任务。我只是要指出，每个社会有自己独特的里比多结构，这正如它有自己的经济、社会、政治和文化结构一样。这种里比多结构是社会

① 应当记住，这种父与子的特殊关系本身也是受社会制约的。

经济条件对人类欲望影响的产物，它转而又在很大程度上制约着各种社会层次上的情感发展，制约着“意识形态的上层结构”的内容。一个社会的里比多结构是一种媒介，经济通过这种媒介来影响人的理智和精神现象。①

当然，一个社会的里比多结构同它的经济和社会结构一样，都不是一成不变的。但只要社会结构保持某种平衡，就是说在社会发展相对稳定的阶段中，它就能保持相对稳定。随着社会内部客观矛盾和对立的增长，随着分裂进程的加快，在社会的里比多结构中就会发生某些变化。我们看到，维系社会稳定的传统纽带消失了，传统的感情态度发生了变化。里比多能量又有了新的用途并因此而改变了它们的社会作用。它们不再服务于维护社会，而是用来发展新的社会结构。它们不再是“粘合剂”，而成了炸药包。

让我们回到一开始讨论的问题：内驱力与生活经验即与客观生活条件的关系。我们已经看到，分析个体心理学认为本能的发展是本能结构主动或被动地适应现实生活条件的结果。从原则上说，这也适用于社会的里比多结构和社会的经济条件之间的关系：这是社会里比多结构主动或被动地适应现存经济条件的过程。受里比多冲动驱使的人类促进了经济条件的变化，而变化了的经济条件又导致了新的里比多目标和满足的出现。关键的一点是，所有这些变化最终仍回到经济条件上去，内驱力和需要是根据经济条件而改变和调节自身的。

显然，分析心理学在历史唯物主义体系中有着自己的地位。

① 我在这里所说的社会的“里比多结构”是借用弗洛伊德的术语，我在后来的著作中把它改称为“社会性格”，但是这两个概念的意思是相同的。

它研究了在社会与自然关系方面起作用的自然因素之一，即人的内驱力领域以及这些内驱力在社会进程中所起的积极或消极的作用。因此它研究的是一个在经济基础与意识形态之间起着决定性媒介作用的因素。分析社会心理学能使我们根据社会和人的本性之间所发生的过程来充分理解意识形态的上层结构。

现在，我们可以概述一下我们对精神分析社会心理学的方法和作用的研究结果。它的方法就是把传统的弗洛伊德精神分析法运用于社会现象。它按照各种内驱力的机制对社会经济生活条件的主动或被动的适应过程来解释人类共同具有的，与社会相关的心理状态。

它的任务首先是分析与社会相关的里比多冲动，即描述一个特定社会的里比多结构，并解释这种结构的根源和它在社会进程中的作用。因此这个工作的一个重要方面是从理论上解释意识形态是如何产生于心理结构和社会经济条件的相互作用之中的。

蔡黎明译　黄勇校

逃避自由
(1941年)

本书曾被西方誉为20世纪最出色的社会学、哲学、心理学著作之一，仅至1961年就已出了22版。本书的问世标志着弗洛姆思想体系的形成。作者在“前言”中说，本书是“关于现代人的性格结构以及心理因素和社会因素之间相互影响问题的总体研究的一个组成部分”。由于法西斯主义的兴起，由于数百万人卷入了法西斯主义的狂热之中，促使他从心理学的角度研究“自由对现代人的意义”的问题。作者在书中提出，自由一方面给现代人带来了独立和理性，另一方面又使现代人陷入孤独。为了解除孤独这一不堪忍受的心理负担，现代人形成了“逃避自由”的心理机制，而这种心理机制正是法西斯主义产生的心理根源。本书对法西斯主义产生的心理根源的分析、对自由的双重意义的考察、对现代人的性格结构的探究，对整个西方理论学术界有着广泛深远的影响。

全书共设七章，另有一附录。这里译出的是其中的第一、二、七章及附录。

第一章　自由是心理学上的问题吗？

近代欧美历史的要旨，就是谋求摆脱人的政治、经济和精神枷锁。渴望新自由的被压迫者，向维护特权的人们，发动了争取自由的战斗。当某一个阶级为使自己从统治下获得解放而斗争之时，它自以为是在为整个人类的自由而斗争，从而可以诉诸某种理想，藉以唤起深埋在所有被压迫者心中的对自由的向往。但是，在漫长的并且实际上从未间断的争取自由的战斗中，一些阶级曾经也为自由而战，一旦赢得了胜利，也需要维护新的特权，就摇身一变而成了自由的敌人。

尽管充满着曲折和反复，自由还是通过战斗而获得进展。在这些战斗中，许多人抱着不自由毋宁死的信念，舍生取义。这是对他们人格的最好维护。历史似乎正在说明，人类能够自治自决，能够自由地思想和感知。使人的潜力充分地发挥出来，似乎已成为社会发展所要迅速达到的目标。经济自由主义、政治民主、宗教自由以及私人生活的个人主义等原理，表述了对自由的向往，与此同时，似乎已使人类相信自由即将实现。束缚一个接一个地被解除。人已推翻了大自然的统治，使自己成为自己的主人；人已推翻了教会的控制和专制国家的主宰。消除外在的统治似乎不仅是必要的，而且也是达到梦寐以求的目标——个人自由的充分条件。

在许多人看来，第一次世界大战是争取自由的最后一战，战争的结束则意味着自由的最终胜利。当时，民主政体强化了，新

的民主政体取代了旧的专制政体。但是，没过多少年，新的社会制度又出现了，它们把人类自以为经过数个世纪的浴血奋战而获得的一切东西付诸东流。因为，这些制度实质上已有效地控制了人类整个社会和私人的生活，它使一小撮以外的所有的人屈从于一个权威，而人们对这个权威没有任何约束力。

最初，许多人自我宽慰：独裁制度的得逞，是一些人丧失理智所致，到头来，这些丧心病狂者必然走向穷途末路。还有一些人则沾沾自喜：这只是由于意大利人和德国人，缺少足够的长期的民主训练而造成，因此，可以坐等他们达到西方民主政体的成熟阶段。此外，还普遍存在这样一种错觉，也许是最危险的一种错觉：希特勒之流不过是搞阴谋诡计上台的，他们及其追随者不过是依仗势力在称王称霸；而整个人民充其量是不知不觉地受欺骗、恐吓而已。

过去的岁月已证明，这些看法显而易见是错误的。我们不得不承认，德国的数百万人民，渴望放弃自由的程度，不亚于其祖先渴望追求自由的程度，他们非但不要自由，而且想方设法逃避自由。还有数百万人民则是满不在乎，认为不值得为自由而斗争并作出牺牲。我们也已认识到，民主的危机并不是专属于意大利或德国的一个问题，它是每一个现代国家所面临的。人类自由的敌人选择什么样的藉口无关紧要：以反法西斯主义的名义来攻击自由，和干脆以法西斯主义的名义来攻击自由，对自由之伤害程度没有多少区别①。约翰·杜威曾淋漓尽致地揭示过这一事实。现在我就用他的原话来表述这种思想。杜威说：

---

① 我用法西斯主义或独裁主义，泛指类似德国或意大利那种专制制度，如专指德国时，我则称之为纳粹主义。

"对我们民主政体最严重的威胁，并不在于外部有独裁国家存在。外在的权威，纪律和一致性所以得逞，人们所以拜倒在外国领袖的脚下，还得从我们自身，我们的制度中寻根究源。因此，战场也正在这里——在我们自己的心中，在我们的态势之中"①。

假如我们想打击法西斯主义，就必须了解这一点。打如意算盘，对我们毫无帮助。而背诵乐观的教条，象印度祈雨舞仪式一样，徒劳无益。

除了了解产生法西斯主义的经济和社会条件之外，还有一个人性的问题需要探讨。本书的目的就是分析现代人的性格结构中的一些动态因素，正是这些因素，使法西斯主义国家的人们甘愿放弃自由，而且，这些因素如此广泛地充斥于我们数百万同胞的心灵之中。

当我们考察关于自由的人性方面，即渴望屈从、贪求权力时，便会产生下述这些需要回答的问题：自由作为一种人性的经验，它究竟是什么呢？在人的本性中是否生来便具有渴求自由的愿望？这种与生俱来的渴求自由的愿望是否与人生活于其中的文化种类无关？它们是否会随着某个特定社会中个人主义发展的程度不同而产生相应的变化？自由是否仅仅意味着没有外在的压力？是否也意味着有某种东西的存在？如果存在，那这种东西是什么呢？使人们为自由而奋斗的社会与经济因素是什么？自由是否能成为一种负担，一种过份沉重以致人们不堪忍受而避之惟恐不及的负担呢？还有，自由对许多人来说是一种梦寐以求的目标，可对另一些人来说是一种威胁，原因何

① 约翰·杜威：《自由与文化》，伦敦，1940年。

在？

人除了具有向往自由的内在愿望之外，大概总不会还有向往屈从的本能愿望吧？如果没有，我们又怎么去解释今天有这么多的人心甘情愿地屈从于某一个领导人呢？屈从是否总指对外在的权威的屈从，是否还有着对内在的权威，例如责任和良心，对内在的强制力，对类似舆论这样的难以名状的权威的屈从？通过屈从是否能获得一种神秘的满足，那么，这种神秘的满足的实质又是什么呢？

是什么使得人们具有了贪得无厌地追求权力的欲望？是他们旺盛的精力，还是那种造成不能随心所欲地享受人生的致命的虚弱性和无用性？产生追求权力的心理学上的条件是什么呢？作为这些心理学上条件的基础的社会条件又是什么呢？

对关于自由的人性方面和对极权主义的分析，迫使我们去考虑一个普遍的问题，即关于心理因素在社会演变过程中作为一种积极的力量所起的作用问题；这一问题又将引起关于在社会演变过程中，心理、经济、意识形态因素相互作用的问题。如果追究法西斯主义对大国产生吸引力的原因，我们不得不承认心理因素所起的作用。因为，这里我们研究的是一种政治制度，而这种政治制度实质上并不诉诸于利己的理性力量，相反，这种政治制度唤起和动用了人性中的凶暴的力量，这种力量以前我们相信在人性中是根本不存在的，或者至少早已消失了。昔日，我们一向认为人是理性的动物，人的行为取决于对他是否有利以及他是否有按利己原则行为的能力。即使像霍布士这样的哲学家，虽然他把追求权力和敌对认作是人性中的内驱力，但他却又把这些力量的存在解释成是一种利己原则的合乎逻辑的结果。因为人是一样的，所以都想获得快乐，同时又由于没有足够

的财富可以使所有的人同等程度地得到满足，从而他们必然会互相争斗，渴求获得权力，以确保未来也能享受到目前享受到的那种快乐。但是，霍布士的这种解释已陈旧了。中产阶级推翻昔日的政治、宗教方面统治者的权力所取得的胜利越大，人们也就越能成功地主宰自然。同时，数百万的个人就越能在经济上获得独立，这样，人们也就愈加相信这是一个理性的世界，人在本质上是一种理性的动物。人性中的黑暗和凶暴的力量被认为只属于中古时代，甚至是更早时代的事。而且，这种凶暴和黑暗，被解释成是因为没有知识，或者是因为奸诈国王和僧侣施行阴谋诡计所致。

人们回顾这些阶段的情形，就犹如观看一座久已熄灭的火山。人们安心而又自信地认为，现代民主政体的成就已使一切邪恶一扫而光；世界看上去就像现代都市中的灯火通明的街道那样光明而安全。大家认为，战祸是旧时代的最后遗迹，只要再经过一次更大的战争，它将永远消失；经济危机是偶然的事件，尽管这些偶然的事件继续周而复始地出现。

当法西斯主义掌握政权时，大多数人在理论和实际上都没有准备。他们难以置信：人类竟如此嗜好罪恶，如此贪求权力，如此漠视弱者的权利，如此渴望屈从。只有少数人注意到了火山爆发前所发生的隆隆声。尼采搅乱了 19 世纪沾沾自喜的乐观主义；马克思也以一种不同的方式这样做了。稍后，弗洛伊德也发出了警告。确实他和他的大多数门徒，对社会的发展抱着一种非常天真的见解，而且，他把心理学应用到了社会问题上，多数是牵强附会的解释，但是，由于他注意到了个人情感与精神的紊乱，从而他把我们带到了火山顶，使我们看到了沸腾的喷火口。

弗洛伊德较前人的高明之处在于：他引导人们注意观察和分析决定人类某些行为的非理性的和无意识的力量。他和他的现代心理学方面的追随者发现了人的本性中的非理性和无意识的方面，现代理性主义一向忽视这些方面的存在。不仅如此，他又揭示了，这些非理性现象遵循某些规律，从而可以理性地理解它们。他教我们了解梦呓、肉体的征兆以及人的行为中的非理性东西。他发现，这些非理性东西和个人的整个性格结构，是对外部世界、尤其是对童年时代所发生的影响的反应。

但是，弗洛伊德受其文化的精神的影响太深了，以致于他不能超出这种文化的精神所设置的某些障碍。正是这些障碍限制了他对病人的了解，也正是这些障碍限制了他对正常人以及社会生活中的非理性现象的了解。

由于本书强调精神因素在整个社会过程中的作用，并且由于这些分析是以弗洛伊德的若干基本发现（特别是关于人的性格中无意识因素的作用以及这些因素对外部影响的依赖性）为根据，所以我认为，在一开始就交代一下我们的研究方法的若干一般原则，以及这种研究方法同经典的弗洛伊德观念之间的主要区别，对读者将是有益的。

弗洛伊德接受了认为人与社会之间基本上是对立的传统看法，也接受了认为人性本恶的传统观点。他认为，人基本上与社会是对立的。社会必须驯养人，必须允许人在一定程度上直接满足其生物的（同时因而也是无法消除的）冲动，但大体而言，社会必定限制和巧妙地抑制人的基本冲动。由于社会对自然冲动的压抑，就会发生这样不可思议的事：被压抑的冲动转变成了在文化上有价值的冲动，并从而变成了创造人类文化的基础，弗洛伊德用升华这个词来描述这种由压抑转变为文明行为

的奇特的变化。假如压抑的程度大于升华的能力，那么，个人就会变得精神有病，因此就必须减弱这种压抑。然而，一般地说，在人的冲动的满足与文化之间，有着一种反向的关系：压抑越大，则文化越发展（同时产生精神病的危险性也越大）。按照弗洛伊德的理论，个人同社会的关系本质上是一种静态的关系：个人实际上一直是惰性的，只有当社会对他的自然冲动施以较大的压抑（也同时使升华能力增强了），或者允许他得到较多的满足（这同时使文化受到损害了）时，个人才会发生变化。

象以前的心理学家所接受的所谓人的基本本能的观念一样，弗洛伊德关于人性的概念，实质上是对现代人具有的最重要的冲动的反映。对弗洛伊德来说，他笔下的有文学艺术修养的个人代表着"人"，而作为现代人特征的情欲和忧虑是深深植根于人的生物构造中的永恒的力量。

虽然我们就此可以列举许多例证（例如，现代人所怀有的敌意的社会基础，俄狄浦斯情结以及所谓妇女的阉割情结），但是我只想举出一个更能说明问题的例证，因为这一例证涉及到作为一种社会存在物的人的整个概念，所以它显得特别重要。弗洛伊德经常把特定的个人置于同其他人的关系之中来加以考察。但是，弗洛伊德所说的这些关系，正与构成资本主义社会中个人的特征的与他人的经济关系相类似。每个人可以为自己而工作，个人承担自己的风险，根本不与他人合作。但是，人毕竟不同于小说中的鲁宾逊，他需要有他人作为消费者、雇员、雇主，他必须买卖取与市场，不管是货物市场还是劳动力市场，对这些关系起着调节作用。这样，本是孤独而又自足的个人，作为达到买卖这一目的的一种手段，与他人发生了经济关系。弗洛伊德关于人的关系的概念，本质上是与此相同的：个人浑身充满

着天生的生物冲动，为了满足这些冲动，他必然与其他的“对象”发生关系。因而他人总是一种达到个人目的即满足冲动的手段，而这些冲动早在他与他人接触之前就已存在于他自身之中。弗洛伊德所说的人的关系的场所，正类似于市场，这是一种对天生的生物需求满足的交换，在这一市场上，同他人发生关系总是一种达到某种目的的手段，而它本身决不是目的。

与弗洛伊德的观点相反，本书的分析，根据的是这样一种假设：心理学的关键问题是个人对世界的特殊关系问题，而不是这种或那种本能自身满足或受挫的问题。更有甚者，本书的分析还基于这样一种假设：人与社会的关系并不是静止的关系。事情并不是这样的：一方面我们浑身充满着某些天生的冲动，另一方面，作为独立于人的社会，满足或扼杀这些内在的倾向。虽然有些需求，例如饿、渴、性，是人所共有的，但是还有些冲动，例如爱与恨，贪求权力，渴望屈从，对感官满足的津津乐道、对感官满足的恐惧害怕，则是社会过程的产物，它们构成了人的性格的区别。人的倾向，无论是最美好的还是最丑恶的，都不是人的固定的和生物学天性的一部分，而是创造人类的那一社会过程的产物。换句话说，社会不仅具有压抑的功能，而且还有创造的功能（尽管压抑的功能太多了）。人的本性、情欲和忧虑都是一种文化的产物。事实上，人自身就是人类持续不断奋斗的最重要的创造物和成就，我们把这种人类持续不断奋斗的记录称之为历史。

了解这种人类在历史中的创造过程，正是社会心理学的任务。为什么人的性格会随着历史的变迁而发生某种确定的变化？为什么文艺复兴时期的精神与中世纪的精神不同？为什么垄断资本主义时代的人的性格结构不同于19世纪的人的性格

结构？社会心理学必须解释为什么会产生新的能力和新的情欲（不管这种能力与情欲是好还是坏）。例如，我们发现，从文艺复兴到现在，人们总有着一种追求名声的炽热的欲望，这种冲动在今天来说是太自然了，可在中世纪社会却很少见。① 在这一时期，人类培养了一种爱自然的情感，这在以前的人类是不曾具有过的。② 再者，在北欧国家，从16世纪开始，人类培养了一种爱劳动的嗜好，这在以前恰恰是作为一个自由人所缺乏的。

但是，不但历史创造人，而且人亦创造历史。解释这一似乎矛盾的现象，是属于社会心理学领域里的事。它的任务不仅仅是揭示情欲、愿望、忧虑怎样随着社会过程而变化、发展，而且是要揭示人的能量（在其变化过程中它们已演化为各种具体形式）怎样变为**生产的力量、塑造这种社会过程**。例如，追求名声和成功的欲望、劳动的冲动就是发展现代资本主义的力量；没有这些与人的一些其它力量，人类就不会有按照现代商业与工业制度的社会和经济要求采取行动的推动力。

从上述的分析可以知道，本书的观点不同于弗洛伊德的观点，因为本书特别不同意弗洛伊德认为历史是心理力量的结果、而心理力量本身不受社会影响这种观点。本书也特别不同意忽视人的因素在社会过程中作为动力要素的理论。本书的批判矛头指向明白表示社会学不该讨论心理学问题的社会学理论（例如杜克海姆及其学派的理论），而且也指向那些多少带有行为主义心理学色彩的学说。众所周知，这些学说假定人的本性不含有它自身的动力，必须把心理的变化理解成是为了适应新的文化

---

① 参见J·布克哈特(Uacob Burckhardt)：«意大利文艺复兴时期的文化»伦敦，1921年，第139页，及后面各页。

② 同上书，第299页，及后面各页。

模式而发展新的“习惯”。这些学说虽然也谈到了心理因素，可与此同时，却把心理因素贬低为只是文化模式的影子。唯有一种动力心理学不仅仅在口头上肯定人的因素（弗洛伊德奠定了其理论基础)。虽然没有固定不变的人性，但是我们不能够认为人性是无限地适应的、能够适应环境而不会发展一种它自己的心理动力。人性固然是历史演变的产物，但也具有某些固有的机制和规则，心理学的任务就在于发现它们。

在这方面，似乎有必要让读者彻底了解到此为止我所讲的东西的含义，讨论适应这一概念的含义。与此同时，这一讨论也将对什么是心理机制和规则加以说明。

把“静态的”适应和“动态”的适应区别开来，似乎是有益的，所谓“静态的”适应乃是指形式上的适应，这种适应不会改变整个性格结构，而仅是采纳一种新的习惯。例如，从中国的吃饭习惯，改变为用刀叉的西方吃饭习惯，就是这种适应的例子。一个中国人到了美国，将使自己适应这种新的形式，但这种适应本身几乎不会对他的人格有所影响，它不会引起新的冲动或性格特征。

至于动态的适应，可以举一个例子来说明。一个孩子服从于其严厉而可怕的父亲的命令，他对父亲太害怕了，以致于别无其他的选择，并从而成了一个“好”孩子。当他使自己适应形势的需要时，在他那里一些事情发生了。他可能对他父亲产生了强烈的敌意，他把这种敌意压抑了下去，因为它太危险了，以致于不能表达它，甚至不能去想它，但这种受压抑的敌意，虽然没有表述出来，却成了他性格结构之中的一种动态因素。这种动态因素可能带来新的忧虑，并且导致他愈加屈从，它也可能造成一种模糊的反抗，这种反抗不指向特定的某人，一般来说对

着生活而来。这里所讲的适应，象前边所述的第一种适应一样，也是个人使自己适应某种外在的环境。但它在他身上产生了某种新的东西，引起了新的冲动和忧虑。任何精神病都是这种动态的适应的例子；从本质上说，这是对不合理的、按照普通的说法，是不利于儿童生长与发展的外在环境(特别是童年时代的外在环境)的适应。同样的，酷似于精神病症状的社会心理学症状（后面我们将讨论到，为什么这种症状不应称之为精神病症状），例如社会集团中所存在的强烈的破坏性或虐待性冲动，也是对那种不合理的和有害于人类发展的社会环境的动态适应的例子。

除了关于适应的种类这一问题之外，下述其它问题也需要作出回答：什么因素迫使人们让自已去适应几乎任何可以想像得到的生活环境？人们的适应力的限度是什么？

在对这些问题作出回答时，我们必须讨论的第一个现象是这样的事实：在人性中有些因素要比其它因素更具有灵活性和适应性，那些构成人与人之间区别的冲动和性格特质显示出极大的伸缩性和适应性，例如：爱、破坏性、虐待狂、屈从倾向、贪求权力、超然性、自大狂、节俭欲、对感官满足的津津乐道和对耽于声色的恐惧。这些以及许多在人身上可以找到的其它的冲动和恐惧，乃是对某些生活环境的反应而发展成的。一旦它们已经变成了个人性格的一个组成部分，它们就不会轻易地消失或变为某些其它的冲动，因而它们并非特别地具有灵活性。但是，它们在这样一种意义上具有灵活性：个人、特别是处于儿童时期的个人，将会按照他们生活于其中的整个生活方式，培养出这种或那种需求。在这些需求中，实际上没有一项是固定的和不可改变的，就好像是在任何环境下都会发展、都必须予以满足的人性

中所固有的东西一样。

与上述这些需求不一样，还有些需求，例如饿、渴、睡等等，它们是人性中不可缺少的成份，是必须予以满足的，也就是说，它们深植于人的生理组织之中。因为每一种这样的需求都有一最低程度的要求，所以，倘若不能满足这一些最低限度的要求，人类将无法忍受；而当超过了这最低限度的需求时，希望满足这种需求的倾向，就具有了一种力量无限的冲动的性质。所有这些由生理因素所决定的需求，都可以用自我保存的需求这一概念加以概括。这种自我保存的需求是人性中在任何情况下所必须予以满足的成份，从而它们构成人类行为的基本的动因。

简单地说，人必须吃、喝、睡，保护自己不受敌人损害等等。为了使所有这些能得以实现，他必须劳动与生产。但是，“劳动”并不是概括的和抽象的，劳动总是具体的劳动，也就是说，劳动是在某一特定的经济制度中的某一特定的劳动。一个人可以作为一个在封建制度下的奴隶而劳动，也可以作为一个在印第安部落中的农民而劳动，也可以作为一个资本主义社会中的自由商人、现代大商店的女营业员、大工厂的流水生产线上的工人而劳动。这些不同种类的劳动，需要有完全不同的人格特质，并且也造成了不同种类的人际关系。人一出世，舞台已在等待着他。他必须饮食，从而也必须劳动；而这就意味着他必须在特定的环境下，按照他所出生于其中的某一种社会已为他决定了的那种方式劳动。原则上，他需要生存和社会制度这两点，是作为一个个人所不能改变的，并且，正是这两点决定了那些其他的表现出具有较大伸缩性的特性的发展。

这样，个人的生活方式，正象它是由经济制度的性质所决定的一样，也成了决定他整个性格结构的首要因素，因为自我保存

这种迫切需求逼迫他接受他必须生活于其中的环境。这倒并不是意味着，他不能够尝试与他人一起，对某些经济和政治变革施加影响，但是从根本上说，他的人格是由特定的生活方式所塑造出来的，因为当他还是个儿童时，他就已通过家庭的媒介，与这种特定的生活方式打交道了，家庭代表着某一特定的社会或阶级所具有的典型的特征①。

由生理条件所决定的需求并不是人性中唯一的具有强制性的需求。还有着另一种也具有强制性的需求，它并不植根于肉体的过程中，但却也植根于人的存在方式的本质和生活实践中。这就是想与自身之外的世界发生关系、逃避孤独的需求。感到完全的孤独会导致精神失常，正象生理的饥饿导致死亡。这种同他人发生关系，不等于就是身体上的接触。某个人虽然在身体方面，已多年与外界不发生关系，但仍有可能同观念、价值，或至少同社会形态发生关系，这些东西给予他一种交流和“归属”的感觉。反之，某个人即使生活在众人之中，但仍感到十分孤独，假如这种孤独感超过了一定限度，其后果就是患以精神分裂症为代表的精神病。这种在价值、符号和模式方面失去联系的现象，我们可以称之为精神上的孤独，并且还要指出，精神上的

① 关于这一问题，我想澄清一种经常混淆的观念。一个社会的经济结构，在决定个人的生活方式时，也作为人格发展的条件起作用。这些**经济条件**，与诸如追求物质财富的欲望，这些**主观的经济动机**，是完全不同的。从文艺复兴时代的学者，一直到今天某些没有真正理解马克思的基本理论的马克思主义者，都把追求财富当作人类行为的主要动机。实际情况是，追求物质财富的迫切愿望，只是某些文化所特有的需求，在不同的经济条件下能够创造出或者是对物质财富深恶痛绝，或是是对物质财富满不在乎的人格特质。我已经在《论分析的社会心理学的方法和任务》一书中，详尽地讨论过这一问题。

孤独与身体方面的孤独同样无法忍受，或者倒不如说，只有当身体方面的孤独也包含有精神上孤独的意义时，它才变得无法忍受。与世界发生精神联系可以有多种形式。居于密室而信仰上帝的僧侣，身陷囹圄而又觉得自己的同志就在身边的政治犯，在精神上就不孤独。同样，一个处于完全陌生环境中的身穿晚礼服的英国绅士，一个远离同胞可又时常想起他的民族或者民族的象征的小商人，在精神上也并不孤独。这种与世界发生的联系，可能是高尚的，也可能是微不足道的。但是，即使是最卑贱的发生关系的方式，也大大地要比孤独来得好。宗教与民族主义，以及任何习俗和任何信仰，不论多么荒诞不经、微不足道，只要能使个人与他人联系起来，就能使人逃避最害怕的一件事：孤独。

巴尔扎克的《发明家的苦恼》一书中的下述一段话，最有力地概述了这种逃避精神孤独的迫切需求：

> "但是，要铭记一件事，倘若你的心灵仍是如此的好使的话，你就把它铭刻在心坎上：人有一种对孤独的恐惧。而在所有的孤独中，精神上的孤独是最可怕的。超级隐士实际上与上帝生活在一起，他们生活的世界是个最热闹的世界，是个众神灵出没的世界。一个人，无论他是个麻风病患者还是个囚犯，无论他是个罪人还是个残废人，他思考的第一个问题便是：要有一个与他的命运休戚相关的伙伴。为了满足这一欲望（它即是生命本身），他不惜使用他的一切力量，他的所有权力以及他的整个生命的活力。撒旦假如没有这种不可抗拒的欲求，他能找到伙伴吗？人们可以以此为主题写一部完整的史诗，这部史诗将是《失乐园》的序诗，因为《失乐园》的主要内容也无非是为造反辩护"。

对为什么人们如此强烈地害怕孤独这一问题作出回答，可能导致我们远远地偏离本书已展开的主题。但是，为了不给读

者留下这样一个印象：要与他人发生关系的需求具有某些神秘的性质，我愿意指出一个方向，在我看来，沿着这一方向，可以找到答案。

一个重要的因素就是下述事实：人不与他人进行某些合作就不能生存。在任何可以想象的文化中，人假如想要生存，就必须与他人合作，不管是为了使自己免受敌人或自然危险的侵害，还是为了使自己能够劳动和生产。即使是鲁宾逊，也有他的"星期五"来陪伴他，没有"星期五"，他或许不仅仅会发疯，而且实际上早已一命呜呼。任何人都有着在他童年时期非常强烈地需要别人帮助这样一段经历。由于人在童年时期事实上还不能用所有重要的功能来照顾自己，所以对一个儿童来说，与他人的交往是生死攸关的事。被抛弃而陷于孤独的可能性，必然是对儿童整个存在的最严重的威胁。

但是，还有一个因素，使得这种对"从属"的需求变得如此地迫切，这就是主观的自我意识，即人藉以把自身与自然及他人区别开来，作为一个完整的个体加以认识的思维功能。虽然进行这种认识的程度各不相同（下一章将对此加以说明），但是，正是为了这种自我意识才使人遇到这样一个本质上只是属于人的问题：由于认识到自身与自然以及他人之区别，由于认识到（即使是朦胧地认识到）生老病死之必然，他必然会觉得，与宇宙、与不同于他的所有其他人比较起来，他是多么的渺小和不重要，除非他在某些方面已有所从属，除非他的生命已有了某些意义和方向，否则，他会觉得自己无异于一粒尘土，被那种自身无意义感所压垮。他将没有能力把自己与任何能赋予他生命以意义和方向的制度联系起来，他将充满疑虑，而这种疑虑最终会使他丧失活动的能力，即生活的能力。

在深入探讨之前，总结一下上面已指出的关于我们对待社会心理学的一般态度，是有益的。人性既不是生物学上那些固定的和天生的内驱力总合，也不是毫无生气的影子，可以顺利地适应各种文化模式。它是人类进化的产物，但是它也有某些固有的机制和规则。在人性中有些因素是固定不变的，这就是：力图满足由生理条件所制约的内驱力的需求，以及逃避孤立和精神孤独的需求。我们已经看到，个人必须接受由特定社会的生产和分配制度所决定的生活方式。在对文化的动态的适应过程中，一些强有力的内驱力展现了，这些内驱力又激发了个人的行动和感觉。个人不一定会意识到这些内驱力，但是，无论如何，它们是强有力的，一旦得到展现就需要予以满足。反之，这些强有力的力量又有效地在塑造社会过程中起作用。我们在后面分析宗教改革和法西斯主义时，将进一步讨论经济、心理和意识形态的因素怎样相互作用，以及从这种作用中人们能进一步得出什么一般性的结论。这一讨论将依然围绕本书的这一主题进行：人，他所获得的自由愈多（从人和自然的原始浑一状态中产生出来这一意义上的自由），他愈加“个人化”，他就愈别无他择，或者通过自发性的爱和创造性的工作来使自己与世界联结起来，或者通过那些会破坏他的自由和他个人自我完整性的与世界的联结方式来寻求某种安全。

第二章　个人的脱颖而出和自由的歧义性

我们要讨论的主题是，对现代人来说自由意味着什么，以及

现代人为什么和如何力图逃脱自由。在进入这一主题之前，我们必须首先探究一个似乎有点不切实际的概念。但是，探讨这一概念恰恰是理解我们对现代社会中自由的分析的一个必要前提。这一概念是：自由是人的生存的特征，自由的意义按人们把自身作为一个独立的和分离的存在物加以认识和理解的程度而有所变化。

当人从与自然界同一的状态中脱离出来，认识到自己是一个与周围的自然界和他人有别的整体之时，人类的社会史就开始了。但是，在漫长的历史过程中，这种认识一直是非常模糊的。个人继续与他生活于其中的自然界和社会有着密切的关系。尽管他已部分地认识到自己是个独立的整体，但是他还是把自己当作是他周围世界的一部分。这一个人日渐从其原始状态中脱颖而出的过程，我们可以称之为"个体化"，从文艺复兴到现在的数世纪的现代史中，这一过程似乎已达到了顶点。

在个人的生命史中，我们可以发现同样的过程。当一个婴儿呱呱坠地，脱离母胎成为一个完整的生物体时，他就诞生了。但是，尽管这种生物的分离是个人生存的开始，可在相当长的一段时间内婴儿在其功能上依然离不开他的母亲。

如用一句形象的话来表述就是，只要个人还没有完全割断那条把他与别人连接在一起的"脐带"，他就不可能是自由的。但正是这些关连给予他安全感、从属感和踏实感，这些关连在个人完全脱颖而出以前总是存在着，我把它们称之为"原始关连"。从它们是正常人性发展的一部分这一意义上说，这些关连是有机体的，虽然这些关连的存在意味着个体尚未独立，但它们给予了安全和为个体规定了方向。正是这些关连把婴儿同其母亲、原始社会的人同其部落及自然，中世纪的人同教会及其社会阶级，

连接在一起。一当个体化完全实现了，个人解脱了这些原始关连，他就又面临着新的任务：使自己适应并扎根于这个世界，通过与先前那种作为“前个体生存”(preindividualislic existence)标志所不同的途径寻找安全。这时，自由的意义与已达到的这一进化阶段前的自由的意义就大不一样了。我认为，到这里，有必要略作一下停顿，有必要通过就个人的发展与社会的发展的内在联系问题展开更具体的讨论，把这些概念澄清一下。

由胎儿变为正式的人的较为突然的转变，割断与母体相连结的脐带，标志着婴儿已脱离母体而独立了。但这种独立仅在两个身体分离这种肤浅的意义上才得以成立。就功能上的意义而言，婴儿依然是母亲的一部分。他仍需母亲喂养、携带，在各方面都离不开母亲的照料。后来，儿童逐渐地把母亲及其它的对象看作是与自己有别的个体。促使出现这一过程的一个因素是，儿童的大脑神经和身体的其它方面发展起来了，它具有了在精神和体力上把握对象以及控制对象的能力。他通过自己的行动，体验到存在着一个外部世界。教育的过程促进了个体化的过程。所谓教育就是给儿童设置一些限制和挫折，这种限制和挫折使母亲所扮演的角色变了，她成了一个怀有与儿童的欲望相冲突的目的的人物，成了一个经常虎视眈眈和具有危险性的人物。①母亲与儿童之间所出现的这种冲突，即使不是贯穿于整个教育过程，但也确是教育过程的一个组成部分。在促使区分“我”与“你”的过程中，它成了一个重要因素。

---

① 在此，我必须指出，本能的挫折，就其本身而言，并不会引起敌意。只是那种过份的受挫，儿童维护自己权利的试图屡遭打击，父母所表现出来的气势汹汹的样子，一句话，那种压抑的气氛，才使儿童产生出一种没有权力的感觉，而敌意就从这种感觉中油然而生。

生下来数月以后，儿童才能辨识他人，才能够微笑，数年以后，才能不致于把自己与世界混淆在一起。到这时候，儿童就显示出一种特有的"自我中心"。但这种"自我中心"并不排斥对他人的喜爱与感兴趣，因为他尚未真正地体验到"他人"确实是与自己有别的个体。出于同样的原因，孩童在最初几年中对权威之依赖，与后来对权威之依赖，具有不同的含义，孩童还没有把父亲，或者其它任何权威，看作是一个完全分离的个体；他们仍是孩童的世界的一个组成部分，而这个世界也仍是孩童的一部分，所以，对他们的屈从与一旦两个个体已真正分离开来时所存在的那种屈从，具有完全不同的性质。

R. 休士在《牙买加的强风》一书中，对一个10岁的孩童，突然领悟到自己是个独立存在的个体，作了淋漓尽致的描述：

于是，在埃米莉身上，一件至关重要的事发生了。她突然地发现她是谁了，为什么不早五年或迟五年，而偏偏在这个下午，在她身上发生了这件事，这是说不清楚的。她正在船头起锚机的后面（她把一个按钮放在起锚机上，当作门环）的右角落里玩"做家家"的游戏，玩腻了，便漫无目的地走到船尾，胡乱地想着蜜蜂和仙女，这时，在她的脑海里忽然闪过这样一个念头：她是"她"。她顿时停住了脚步，开始在她视线所及的范围内上下打量着自己的身体。她无法看到身体的全部，而只是看到了她所穿的大衣的前摆，以及她的双手，这时，她把双手举起来，为的是瞧个够。但是，这已足够使她对她那忽然发现是属于她的小小的身躯形成了一个初步的认识。

她开始相当嘲弄地大笑起来。于是，她思考着："哈，真想不到，在所有人中间，你偏偏要长成这个模样，现在，你可不能摆脱这个模样了，但是，这模样是不能维持很长时间的：你会从一个孩童长成一个成人，接着再变老，然后，你就不会玩这个鬼把戏了。

为了不致于打扰这一极重要的时刻，她开始攀登绳梯横索、想爬

到绝顶的高架上去。每次，她挪动一只手臂或一条腿的简单的动作，都使她新鲜和惊奇地发现，手臂和腿是那样自如地听她指挥。当然，记忆告诉她，它们以前也是这样的，但以前她从未认识到，这是多么地令人惊奇，一当她坐到了高架上，她开始小心翼翼地检查起她的双手的皮肤来，因为这是属于她的。她解开她的大衣露出了一只肩膀，往里窥探了一下，确信她的确在她的衣服里存在着，她又把肩膀耸起来，触到自己的腮帮子，她的面颊一接触到那温暖的光秃秃的肩膀，马上使她产生一阵心情舒畅的快感，就象某位好友的爱抚一样。但是，没有一个精神分析学家能告诉她，这种感觉是经由她的面颊还是经由她的肩膀，哪一个是爱抚者和哪一个是被爱抚者。

一当她完全地相信她如今就是埃米莉这一惊人的事实(至于她为什么一定要说"如今"，她自己也不知道，因为她以前确实从未想象过转生为另一个人这样的胡编乱造的轮回说)，她便开始严肃地揣测这一事实的涵义。

儿童年岁越增，切断原始关系的程度越大，越渴望自由和独立。但是，只有我们认识了日益发展的个体化过程的辩证性质，才能充分理解这种追求的结局。

这一过程具有两个方面：一方面，儿童在身体、情感以及精神上日益强壮，在所有这些方面，强度和活力都增加了。同时，这些方面变得越来越协调，由个人的意志和理性指导的一种有组织的结构发展起来了。假如我们把这种有组织的和协调的人格整体称为自我，那么，我们就能够说，**日益发展的个体化过程的一个方面，就是自我力量的增长**。部分地由个人的条件，但主要地是由社会的条件，限制了个体化和自我的增长，这是因为，在这方面，虽然个人之间的差别是很大的，但是，任何社会都只能达到某一程度的个人化，一般人均不能超过这一程度。

个体化过程的另一方面就是**日益增加的孤独**。原始关连提

供了安全和与外界的基本统一，儿童一从那个世界脱颖而出，他就领悟到自己是孤独的，自己是一个与所有他人相分离的个体。这一世界与人自己个体的生存比较起来，则是绝对强有力的，并且经常是带有威胁性和危险的，与这一世界相分离，就使人产生了一种无力量和忧虑的感觉。当一个人是这一世界的一个组成部分，还未认识到个人行为的可能性和责任时，他就不需要害怕这一世界，当一个人已成为一个个体时，他就孑然一身，面对着一个危险的和极强大的世界。

放弃个人独立的冲动，使自己完全隐没在外界中以克服孤独感和无力量感的冲动就产生出来了。但是，这些冲动，以及由这些冲动所形成的新的纽带，同在成长过程中被切断的原始纽带，是不一样的。犹如孩童不能使自己的身体重新投入母胎一样，他在心理上也不能倒转个体化的过程。如果想要这样做，可取的办法必然就是屈从。但是采取此种办法，权威与屈从此权威的孩童之间的基本矛盾还是未曾消除。在意识上，这样做后，这一孩童可能会感到安全和满足，但他将无意识地发觉，这样做所付出的代价就是放弃自己的力量和完整性。因此，屈从的结果与先前想达到的目的正相反，屈从增加了孩童的不安全感，同时又造成了敌意与反抗，令人惊奇的是，这种反抗所指向的对象正是孩童曾经依赖或正要依赖的人。

但是，屈从并不是避免孤独和忧虑的唯一办法。另一种方法，也是唯一具有创造性的，不会导致无法解决的冲突的方法，就是**在人与自然之间建立自发性的关系**，通过这种关系，在不否定个人独立性的前提下，把个人与世界连结起来。这种关系最主要的表现在爱与创发性工作上。它根植于总体人格的完整性与力量之中，因而它所受的限制正是自我成长中所必需的那些

限制。

稍后，我们将详尽地就日益发展的个体化所可能导致的两种结果，即屈从和自发性活动展开讨论。这里，我只想指出一个一般原则，即在日益发展的个体化以及人日渐获得自由的过程中所产生的辩证过程。一方面，孩童变得愈加自由，可以发展和表现自我，而不被原先约束他的那些关系所禁锢。可另一方面，他也日益脱离了那个给予他安全和保障的世界。虽然个体化的过程是一个个人人格日益完整和强化的过程，但与此同时，这也是这样一个过程：丧失了与他人原始的统一，与他人日益分离。这种日渐分离的状况可能导致孤立无援，使人产生凄凉的感觉，造成强烈的忧虑和不安。但假如孩童有能力发展其内在的力量和创造性，那这种分离的状况也可能导致与他人建立起新的密切牢固的关系，这些内在的力量和创造性，是与世界建立这种新关系的前提。

假如自我伴随着分离和个体化的每一步而得到相应的发展，那么孩童的成长将会协调和谐。但是，实际情况并非如此。当个体化的过程自动地进行时，由于众多的个人和社会方面的原因，自我的成长受到了阻碍。这两种趋势之间的差距产生了不堪忍受的孤独和无力量的感觉，而这种感觉又导致形成了一种心理机制（psychic mechanism），即稍后我们将加以论述的"逃避的机制"(mechanisms of escape)。

从动植物种类演化史上讲，人类历史的特点正在于这是一个日益个体化和日益自由的过程。促使人类从前人类阶段脱颖而出的第一步就是人摆脱了其强制性本能。假如我们出于本能，了解了一种特殊的行为模式(这种行为模式决定于遗传的神经结构)，那么，我们就可以在动物世界，观察到一种非常明显的

倾向。[①] 动物进化的程度越低，对大自然的适应性越强，而它所有的活动也就越受本能和反射行为机制的控制，一些昆虫的非常出名的社会组织完全是由本能所创造的。另一方面，动物进化的程度越高，我们发现，其刚生下时，它的行为模式的可塑性(flexibility)就越大，同时它的结构的调节也就越不完全。这种发展在人那里达到了顶点。刚生下时，在所有动物中，人是最无能的。人对自然的适应，主要靠的是学习，而不是由本能所决定的。“在高等动物，尤其在人方面，本能即使不是一个正在消失的，也是一个正在退化的东西。”

当受本能支配的行为固着 (fixation of action) 之丧失已超过了一定的限度时，当对自然的适应已不再具有强制性这一特点时，当行为的方式不再固定地由遗传的先天的机制所决定时，人的生存就开始了。换句话说，**人的生存与自由从一开始就是不可分的。**我这里所讲的自由，不是在“自由而为”这一积极意义上的自由，而是在“摆脱”这一消极意义上的自由，也就是说，指的是摆脱由本能决定其行为这种状况的自由。

就这里所讨论的这一意义上的自由而言，它是一个歧义的东西。人诞生时，并没有具备动物所拥有的那种使其行为合适的本能。人对父母依赖的时间，要比任何动物长，而他对其环境的反应，也不及由本能所自动调节的行为来得迅速和有效。他必须要经受由于缺乏本能的装备所带来的所有的危险和恐惧。然而，正是这种人的孤独性成了人类发展的基础。**人类在生物学上的弱点，是人类文化的条件。**

① 不要把这里所讲的本能与作为生理上的欲求（如饿、渴等）的本能混在一起，这里所讲的本能的满足，并不是固定不变的，也并不是早已由遗传因素所决定的。

人类从他存在起，就必须对各种不同的行为方式作一抉择。在动物那里，从受某一种刺激（例如饥饿）开始，到用一种多少是有点严格固定的行为模式，来解除由此刺激所产生的紧张为止，是一连串不间断的反应链条。在人那里，这种链条就被切断了。刺激还是有的，但是，满足的方式却是"开放的"，这就是说，他必须在各种不同的行为方式中加以抉择。这样，他的行为就不是由本能所先天决定的，他必须在他的脑海里斟酌各种可能的行为模式。他开始思考。对于自然，他从一种纯粹的被动适应变为主动的适应：他进行生产。他发明了工具，因而随着他对自然的支配，他也就越来越使自己离开了自然。他开始朦胧地认识到他自己，或更确切地说，认识到他的群体与自然界并不是同一的。他又渐渐明白，他的命运是悲剧性的，既是自然的一部分，又要超越自然。他也开始发觉，死亡是他的最后的命运，虽然他企图通过各种各样的幻想否定这一事实。

《圣经》中关于人被驱赶出天堂的神话，生动详细地描述了人与自由之间的这种基本关系。

这一神话认为人类历史的开始与某项抉择行为是同时发生的，但是，它强调这第一次自由行为的罪恶以及由此所产生的痛苦。在"伊甸园"中，男人与女人之间，以及男人、女人与自然之间，非常和谐地相处在一起，充满着和平，不需要劳动，没有选择、没有自由，也没有思想，男人被禁止吃善恶知识之树上的果实。但他干出了违反上帝命令的事，破坏了与自然的和谐状态（假如不超越自然他总是自然的一部分）。站在作为权威的代表的教会的立场上来看，这在本质上是罪恶的。然而，站在人类的立场来看，这是人类自由的开始。违抗上帝的命令，意味着使自己从高压统治下摆脱出来，意味着由那种前人类生活的无意识

的生存升华到了人的层次。违抗权威的命令，犯了罪，从积极的人这方面来看，这是第一次自由的行动，换言之，是第一次人的行动。在这一神话中，在形式上，罪恶主要在于违抗了上帝的命令；在实质上，则罪恶主要在于吃了知识之树的果实这一拒绝服从的行为，作为一种自由的行为，则是理性的开端。这一神话还讲到了这首次的自由行为所带来的其它后果。人与自然之间的原先的那种和谐一致被破坏掉了。上帝宣告了男人与女人之间的战争，以及自然与人之间的战争。人开始与自然相分离，他由于变成了一个"个人"，而朝着做人的方向，跨出了第一步。他已做出了第一次自由行为。这一神话强调了这一行为所造成的痛苦。由于想超越自然，由于想脱离自然与他人，赤身裸体的人深感羞耻。他不但孤独而又自由，而且软弱无力而又恐惧。新获得的自由就象是一种灾难，他摆脱了天堂的美妙的束缚，但是，他不能自由地支配自己，自由地实现自己的个性。

"摆脱自由"与积极的自由，即与"自由而为"并不是一回事。人从自然脱颖而出，是一个漫长的过程，在很大程度上，他依然与他脱颖出来的那个世界连结在一起。他依然是自然，即他赖以生存的大地、日月星辰，花草树木、动物、以及由血缘纽带与他联系在一起的人群的不可分割的一部分。原始宗教就证明了这种人与自然的一体感。有生命的自然和无生命的自然都是人的世界的组成部分，或者正象人们可能指出的那样，人仍然是自然世界的一部分。

这些原始的关连阻止了人的充分发展，它们堵塞了人的理性及其批判能力的发展道路，它们让他或他们，只是作为参与一个部落，一个社会或宗教团体的工具，而不是作为人来认识自己和他人，换句话说，它们阻止人发展成一个自由的、自我决定的、

具有创造性的个体。但这只是事情的一个方面，还有事情的另一方面，即这种与自然、部落和宗教的一体，又使个人具有安全感。他隶属于、根植于一个有组织的整体之中。在这个整体中，他拥有一个无可怀疑的地位。他可能遭受到饥饿和压迫的痛苦，但是，他不可能遭受所有痛苦中最痛苦的一种：完全的孤独和怀疑。

我们看到，人的自由的发展过程具有辩证性，这种辩证性与我们在个人的成长过程中已注意到的那种辩证性是相同的。一方面，这是一个力量、一体化和对自然的控制日益发展的过程，人的理性力量日益增长的过程，与他人的团结日益加强的过程；另一方面，这种个体化的日益发展，意味着孤立、不安全的日益发展，从而对于他在世界上的地位、自己生命的意义的怀疑也增大了，随之而来，他日益感到自己无足轻重及无能为力。

假如人类的发展过程是和谐的，假如这一发展过程是按照某个计划进行的，那么，发展的这两个方面——力量的发展和个体化的发展，将是完全平衡的。事实上，人类的历史是冲突和竞争的历史。走向个体化的每一步，人们都面临着新的不安全的威胁，原始的连结一旦被割断了，就无法再修复，一旦失去天堂，人就不可能再返回天堂。只有一种可能的、创造性的方法，可以解决个体化了的人同世界的关系，这就是：他积极地与所有人团结一致，自发性地活动，即爱和工作，用这种办法，将使他不是通过原始纽带，而是作为一个自由和独立的个体，再次与世界连结起来。

但是，假如人个体化的整个过程所依赖的经济、社会和政治条件，并没有为刚才所说的那种意义上的个性的实现提供基础，而同时人们又已失去了曾给予他们安全的那些纽带，那么，这种

两相脱节将使自由成为一种不堪忍受的负担。于是，自由就变成了疑虑，那是过一种没有意义和方向的生活。此时，这些不可阻挡的趋势就出现了：逃避这种自由，或屈从，或与他人及世界建立某种关系，这样做可以使他摆脱惶惶不可终日之感，尽管这也剥夺了他的自由。

中世纪结束以来的欧美历史，就是个人完全"脱颖而出"的历史。这一过程开始于文艺复兴时期的意大利，而只是到了现在，它才似乎已达到了顶峰状态。人们足足用了四百年时间，才扫荡了中世纪世界，使自己摆脱了最赤裸裸的束缚。然而，虽然在许多方面，个人已成长了，在精神上和情感上发展了，而且在文化方面获得了空前的成就，但在"自由而为"式的自由与作为"摆脱"的自由之间的差距也拉大了。在欧洲，"摆脱"束缚和缺少积极地实现自由与个性的可能性这两者之间的不平衡，导致了一场可怕的对自由的逃避，或者逃入新的束缚中，或者至少逃入完全的冷漠状态之中。

我将从分析中世纪末和近代初的欧洲文化来开始研究自由对现代人的意义。在这一时期，西方社会的经济基础发生了剧烈的变革，同时，人的人格结构也随之发生了同样剧烈的变革。于是，发展了一种新的自由概念。新的宗教理论，即宗教改革理论，就是对这一概念的最有意义的意识形态表述。要了解现代社会中的自由，就必须首先探讨这一时期（现代文化的基础就是在这一时期奠定的），因为这一现代人形成的时期，较之以后的任何阶段，更清楚地使我们认清贯穿于整个现代文化之中的自由的歧义，即一方面，人日益摆脱外在权威获得了独立，另一方面，人日益孤独，并感到个人无足轻重和无能为力。考察人格中新成份的由来，可以使我们加深对它们的了解，因为通过

从其根源上分析资本主义和个人主义的基本特点，我们就可以把这些特点与完全不同于我们现有的那种经济制度和人格模式加以比较。正是这些比较，可以为理解现代社会制度的特点，理解它是怎样塑造出这一社会中的人的性格结构，理解由此种人格的变革而产生的新的精神，提供一种较好的观相。

在下一章中，我们将进一步指出，宗教改革时期与现代的情景，比我们初步观察一下所看到的，具有更多的相似之处。事实上，尽管在这两个时期之间有着明显的差别，但是，在自由的歧义方面，自 16 世纪以来，很可能没有任何一个时期象宗教改革时期那样如此地类似于现代。宗教改革是人的自由和独立的观念得以形成的一个基础，正象现代民主社会中人们所认为的那样。但是，在经常强调宗教改革的这一方面（特别是在非天主教国家里）的同时，人们却忽视了宗教改革的另一方面，它强调人性的邪恶、个人的无足轻重与无能为力以及个人必须使自己服从于外在的权力。个人的无价值、个人根本不能自立、个人需要屈从，这些观念也是希特勒的意识形态的主题，但是，希特勒的意识形态不强调自由和道德原则，只有新教才强调这些。

正是这些相似，使得对 15 和 16 世纪的研究，可以作为了解现时代的最好的起点。但是，这里讲的相似，决不仅仅是这种意识形态上的相似。在社会境况方面，这两个时期也有基本上相似之处。我将力图说明，社会境况方面的相似是怎样导致意识形态和心理上的相似。而后我将说明广大的社会成员，在其传统的生活方式方面，怎样受到了经济和社会组织方面变革的威胁；尤其是今天的中产阶级，受到了垄断政权和资本的优势力量的威胁，并且，这种威胁通过增强个人的孤独感与无足轻重感，对受威胁的社会成员的精神和意识形态，产生了重大影响。

第七章　自由与民主

一、个体性的幻觉

在前面的章节中，我已力图指出，是现代工业社会（特别是这一社会的垄断阶段）中的某些因素，促使人形成了一种深感无力量和孤独、忧虑和不安的人格。我也讨论了促使一些德国人成了那种诉诸于独裁主义性格的意识形态和政治实践的温床的具体条件。

那么，我们自身的情况又是如何呢？对我们的民主制度构成威胁的仅仅是大西洋彼岸的法西斯主义，或者仅仅是我们队伍中的"第五纵队"吗？假如事情确是如此，那么形势虽严峻，却并不可怕。然而，虽然把法西斯主义正在内外威胁着我们这一问题严肃地提出来是完全应该的，但是，看不到下面这一现象将要犯更大的错误和产生更大的危险：即在我们的社会中，也有着法西斯主义产生的温床——个人的无力量和无足轻重感。

这种看法与传统的观点大相径庭，传统的观点认为，只要使个人摆脱外在的束缚，现代民主就实现了真正的个人主义。我们引以为自豪的是，我们不从属于任何外在的权威，我们可以自由地表达我们的思想和感情，我们可以理所当然地认为这种自由会自动地确保我们的个性。但是，**只有当我们能够有我们自己的想法时，表述我们思想的权利才有价值。**只有当内在的心理状况能使我们可以确定自己的个性时，摆脱外在的权威才能

持久地巩固。我们是否已经达到了这一目标？或者，我们是否至少已接近于这一目标？本书主要论及人的因素，所以，批判地分析这一问题正是本书的任务。在正式着手分析之前，我们先理一下前面几章的基本线索。在讨论现代人的自由的两个方面时，我们已经揭示了促使现时代的个人孤独感和无力量感不断增加的经济条件，在讨论心理后果时，我们也已揭示了，这种无力量感既滋生了我们在独裁主义性格中可以找到的那种逃避的机制，又导致了一种强迫性的顺应，在这种强迫性的顺应的过程中，孤独的个人成了一个机器人，他已失去了自我，而同时，他自以为他是自由的，只服从于他自己。

一件重要的事是，研究一下我们的文化如何进一步促进了这种顺应的趋势，尽管我们在此只能花少量的篇幅，限于举一些典型的例子加以说明。对自发性感觉的压抑，对真正的个性发展的限制，始于儿童成长的初期，事实上，这是儿童早期训练的重要内容，这并不是说，即使教育的真正目的是促进儿童内在独立和个性，促进儿童的成长和完整性，早期训练不可避免地会压抑其自发性。早期教育对成长中的儿童所施加的约束，是促使儿童成长与发育的唯一训练方法。但是，在我们的文化中，教育的结果常常是消灭了自发性，额外的感觉、思想和欲望替代了原始的心理行为。（让我在此重申一下，所谓"原始的"，并不是指这种思想在人的任何行为之前它早就有了，而是指它来自个人，它是他自己的活动的产物，在这一意义上，它是他自己的思想。）随意挑一个例子来加以说明吧。最早要加以压抑的感觉之一是敌意和厌恶。开始时，儿童与周围世界发生冲突后，就产生了某种程度的敌意和反叛，而周围的世界马上对儿童的这种放荡不羁给予打击，当然，儿童并不是其对手，他们通常不得不屈服了。

教育的主要目的之一就是消除这种敌意的反应。所使用的方法多种多样，从威胁、惩罚（对儿童施行硬的一手）到哄骗、"耐心说服"（对儿童施行软的一手）无所不用，最终目的是使儿童放弃其敌意。起先，儿童不再表示出他的感觉，最后，他根本就放弃了这种感觉。此外，又教育儿童不要去注意别人的敌对情绪和不诚实的作风。有时候，这一点实在难于做到，因为儿童有一种盯住别人的坏品性不放的能力，而不像成年人通常那样，很容易被其语言所欺骗。他们还会"无缘无故地"厌恶某人，唯一的"理由"就是：他们直觉地感觉到此人是敌对的和不诚实的。但这种反应很快地受到打击。不需很长时间，儿童就达到了一般成年人的"成熟"程度，同时也就丧失了辨别好人与坏人的能力（只要坏人的行为还未完全暴露在光天化日之下）。

另一方面，儿童在接受早期教育时，成人就教给他许多根本不属于他的"感觉"。特别是教育他要喜欢人，要无条件地与人为善，要逢人就笑。凡是教育所不能完成的事，以后，就通常由社会的压力继续完成。例如你不面带微笑，那么，就被认为是缺少一种"使人愉快的人格"。假如你想生意兴旺，不管你是一个女服务员，还是一个售货员，或者是一个医生，你必须具有"使人愉快的人格"。唯有那些处于社会的底层，靠出卖体力为生的人，以及高高在上的人，才不需要特别的"外表悦人"。友好、欢愉，以及可以用笑容来表述的任何东西，变成自动的反应，好像电灯开关一样，只要你一开或一关，电灯就会自动地亮或熄。

当然，在许多场合，人们明白这仅仅是表示一种姿态而已。但是，在更多的场合，人们是处于麻木状态之中，并从而丧失了辨别虚伪的感情与出于内心友好之间的区别能力。

不仅仅敌意遭到压抑，而且友情也因蒙上了虚伪的成份而

被扼杀了。许多自发性的情感压抑下去了，而代之以虚伪的感情。弗洛伊德已经对一种属此范围的压抑作过研究，并把它置于他整个思想体系的中心，这就是对性的压抑。虽然我认为，在许多对自发性反应的压抑中，对性快感的压抑并非唯一重要的压抑，它只是许许多多种压抑中的一种罢了，但我们确实也不能看轻这种压抑。在导致性束缚方面，其后果是明显的、在下述这一方面其后果也显而易见；性具有了一种强迫性的特性，它象液体或某种麻醉剂一样，渐渐地流失和消耗掉，它已没有特别的情趣，而只会使你麻醉一下而已。对此人或那人所造成的具体影响姑且不论，这里只指出一点，由于性欲望是强烈的，所以，对性欲望的压抑所造成的影响远远超出了性的范围，它将削弱人们在其它所有领域中自发地表现自己的勇气。

在我们的社会里，就一般而言，情感是不受鼓励的。虽然，毫无疑问，任何创造性的思维以及其它任何创造性的活动，总离不开情感，但是，现在却鼓励人们不掺入情感地思维与生活，已经把“有情感”与精神不健全、不平衡同一而语。由于用这种标准来要求人，个人已变得异常懦弱。他的思想贫乏而又平淡。在另一方面，由于情感是不可能完全被扼杀的，所以，人们总是使他们的存在在总体上并不完全被人格的理性方面所占领，其结果就产生了低劣的和虚伪的多愁善感，电影与流行音乐正是利用这种情绪，来满足亿万处于情感饥饿状态下的顾客。

在此，我想特别提一下一种禁止表达的情感，之所以要特别地提及，是因为对这种情感的压抑，深深地影响着人格的根基。这种情感就是“悲剧感”。在前面几章中我们已指出过，能领悟到自己必然会死，领悟到人生之不幸，不管这种领悟是清楚的还是模糊的，总是人的一个基本特征。每种文化都有其应付死亡

问题的方法。在个体化的过程进展缓慢的社会里，因为个人之存在本身并没有得到充分发展，所以，个人之死亡也很少被当作是一个重大问题加以研究，人们还没有把死视为与生根本不同的两回事。但是，在个性已获得高度发展的文化中，文化就会根据其社会与心理结构来对待死的问题。希腊人强调生，并认为死亡不过是生的一种朦胧而阴沉的延续。埃及人把他们的希望寄托在这样一个信念上：人的肉体，至少是人的肉体在活着的时候所表现出来的力量，具有不可毁灭性。犹太人现实地承认人必然会死亡这一事实，由于他们深信人类在这一世界上最终会达到幸福和正义，所以他们对个人生命之终结也就泰然处之。基督教徒制造死亡是不真实的神话，并企图用死后还有生命的诺言，来安抚不幸的人们。我们的时代简单地否认有死亡这回事，并把它作为生的一个基本方面。现在，不是促使人们把对死亡和不幸的领悟，成为一种生的最强大的激发力，一种促使人们团结一致的基础，一种这样的心路历程：没有它，欢乐和热情就丧失了强度和深度，而是强迫人们去压抑这种情感。但是，正像我们对压抑通常所看到的那样，它虽然使情感看不见了，但并不等于这种情感也就消失了。在我们中间，对死亡的恐惧感仍然"不合法地"存在着。尽管人们企图否定它，可它依然存在，然而，由于它遭到了压抑，所以它的存在不会对人们的生活带来什么结果。它已成了人们干其它事情时都心不在焉的原因，成了生活中常见的那种惶惶不可终日的原因。我冒昧地说一句，还可以用它来解释为什么人们在举行葬礼时要如此地铺张浪费。

在压抑情感的过程中，现代精神病学扮演一个暧昧的角色。一方面，它的最伟大的代表人物弗洛伊德推翻了认为人的心理具有理性的、有目的性的特性这一虚构的假设，并且打开了一条

道路，以便窥探人类情感的深处；另一方面，精神病学在弗洛伊德的努力下日趋完善化的同时，却使自己成了操纵人格的总趋势中的一种工具。许多精神病学家，包括精神分析学家，给"正常的""人格"设计了这样一种图景：它从不过份伤感，过份生气，或者过份兴奋，他们用"幼稚的"和"精神病的"这些字眼来斥责那些与"正常"人的传统形态不相符的人格特征。从某种意义上说，精神病学家的这种斥责所造成的影响，要比公开诽谤中伤这种陈旧的和坦率的斥责形式危险得多。至少，在后一种情况下，人们还能知道有人或者有些理论在抨击他们，并且他们也可以加以回击。但是，精神病学家用的是"科学"的名义，谁还能回击呢？

原创性思维(original thinking)也象感觉和情感一样，遭到了歪曲。教育从其一开始，就是打击人的原创性思维，就是把现成的思维塞入人们的脑子里。在少年儿童那里，我们可以很容易地看到，这种"洗脑"是如何进行的。他们对世界充满了好奇心，他们想用理智和身体把握这一世界。他们想认识真理，在一个奇妙而又强大的世界上，这是他们使自己具有立足之地的最切实可行的途径。但是，人们并没有认真地对待他们，或者公开地对他们表示蔑视，或者虚伪地对他们表示恩赐，一般来说，这是一种对待弱者(如儿童、老弱病残者)所经常抱的态度。这种态度严重地打击了儿童的独立思考的能力，但还有虚伪，通常不是故意的虚伪，是一般成年人对待儿童的典型行为。"虚伪"的表现形式之一是成年人给儿童编造关于世界的虚构的图象。例如有一儿童问起探索撒哈拉沙漠要准备些什么，那么你用关于北极生活的情形来开导他，这倒可能还有些用处。除了编造关于世界的虚构的图象外，成年人还会说许多谎言以掩盖事情的真

相，成年人有着他们种种理由不让自己的孩子知道事情的真相。父母经常大发脾气（这是对孩子的行为表示不满的方式），经常要掩饰自己的性行为及自己的争吵，至于为什么要发脾气为什么要作这样的掩饰，孩子是不让知道的，一旦孩子问及了，父母或者有礼貌地加以搪塞，或者粗暴地拒绝回答。

在这种气氛下成长起来的孩子，上了小学、中学，甚至跨入了大学。我想在此简单地提一下今天所使用的一些教育方法，这些教育方法实际上更进一步地打击了原创性思维。教育方法之一是强调关于事实的知识，其实，毋宁说是强调信息。现在盛行这样一种可悲的迷信思想：只要知道的事实越多，人们就越能获得关于现实的知识。于是，人们就把零星的、不相关的、数也数不清的事实填塞进学生的脑子里，学生的时间和精力消耗在学习越来越多的事实上，以致于没有时间和精力来思考了。确实，思维若不以事实知识为依据，不过是空想、幻想，但是，仅仅依靠"信息"所进行的思维，与没有"信息"的思维一样，均是徒劳无益的。

另一种打击原创性思维的办法，就是认为一切真理都是相对的。真理被糟蹋成一个形而上学的概念。倘若有人说他想发现真理，我们时代的"进步的"思想家们就会把他视为倒行逆施。他们宣称，真理完全是一种主观的东西，是一种心理体验而已。科学的努力必须不能掺入主观的因素，科学努力的目标就是不带任何感情与利益去观察世界，科学家处理事实，就得象外科医生看病人一样，其双手应经过消毒。这种相对主义，经常以经验主义、实证主义，或者其它自以为正确地表述其含义的名称的形式出现，它所造成的后果就是思维丧失了其主要的刺激因素——思维者的愿望和利益，相反地，思维成了一种记载"事实"的

机器。事实上，就一般而言，思维恰恰是出于想要支配物质生活的需求而产生的，所以，对真理的追求也出于个人和社会团体的利益和需求。没有了这种利益，也就失去了追求真理的刺激因素。总有这样一些团体，它们的利益与发现真理相一致，这些团体的代表人物也就成了人类思维的先驱者；也有这样一些团体，它们的利益与掩盖真理相一致。只有在后一种情况下，利益才有碍于发现真理。所以，问题不在于是否有某种利益存在，而在于存在着的是哪一种利益。可以这样认为：任何人都有追求真理的某种欲望，这是因为每一个人对真理都有某种需要。

这种看法首先适用于一个人在世界上确定方向，而尤其适用于儿童的确定方向。每一个人在他儿童时期，都要经历一个势单力薄的阶段，这时，真理就成了这些弱者手中的一种最强大的武器。但是，从真理有利于个人利益这一角度看，真理的作用不仅仅在于能使人在世界上确定方向，而且实际上，在相当程度上，人本身的力量就建立在对真理的认识（主要是对自身的认识）上。由于不能认识自己而产生的种种错觉，能成为那些已失去独立行走能力的人的有用的拐杖，但它们也就使这些人越来越失去独立行走的能力。一个人要具有最强大的力量，就必须最大限度地对其人格加以鉴合，也就是说，必须最大限度地对其自由加以剖析。"首先了解自身"，这是为了使人们变得强有力和幸福而向人类提出的一个基本要求。

除了上述这些因素外，还有其他一些因素也严重地影响了人的原创性思维。对于个人和社会生活的所有基本问题，对于一切心理、经济、政治和道德问题，我们的文化所能做的，就是把这些问题弄糊涂。经常用来蒙蔽人的一个烟幕弹是：这些问题太复杂了，非等闲之辈所能掌握得了的。实际上事情恰恰相反，

关于个人和社会生活的许多基本问题是非常简单的，它们太简单了，以致于每个人都可以理解它们。把这些问题弄得如此复杂万分，以致于似乎唯有“专家”才能理解它们，而且专家也只有在其狭隘的小圈子里才能理解它们，这实际上是故意使人们丧失相信自己可以思考这些与切身利益相关的问题的能力。这样，人们面对着一堆乱七八糟的材料，觉得一筹莫展，在专家们制订出如何干和干什么的方案之前，他们只能耐心地等待。

这对人造成了双重的后果：其一是对任何用嘴说出来，用手写出来的东西，抱着怀疑和讥笑的态度；其二是只要出于权威，对任何东西他都天真地相信，讥笑和天真两者结合为一体，成了现代人的典型特征。其主要后果是使人丧失了独立思考和独立决断的能力。

另一种使人们丧失批判性地思维能力的办法是，破坏世界的有机整体性的形象。事实失去了特性（它们只有作为有机整体的一部分时才具有这些特性），只保留了抽象的量的意义。无线电、电影和报纸就在这方面起着一种破坏性的作用。这些宣传机器经常在播送关于一个城市遭到轰炸、数以百计的人被炸死的报道之后或中断这种广播，无耻地作推销肥皂或酒的广告宣传。同一个播音员，在刚向你报告了严重的政治局势以后，就以同一种诱惑性的、讨好的、权威性的语调，向你宣传起某种牌号的肥皂的优点来了（肥皂商当然得付广告费）。电影院里，在向你放映了关于鱼雷快艇的电影短片以后，在你面前出现的马上就是关于时装式样的镜头。报纸让出报道科学发明与艺术创造的版面，刊登一些陈腐思想，甚至刊登关于情窦初开的少女用早餐的习惯之类的消息。在这种情况下，我们不再置身于我们的所见所闻之中去了。我们再也不会被所见所闻所感动，我们

的情感和批判性判断受到了阻碍，最后，对世界上所发生的一切，我们变得熟视无睹、漠不关心了。在"自由"的名义下，生活丧失了全部结构，生活不过是由许多小碎片所构成，这些碎片互不相关，没有任何整体的意义。个人面对着这些碎片，就象一个小孩面对着一堆积木一样，感到束手无策。所不同的是，小孩还知道他要搭的房子是什么样子以及他手中的积木在这座"房子"中派什么用场，而成人根本就没有看到这"整体"的意义，而这整体的碎片就在他手中。他感到困惑和害怕，只是眼睁睁地注视着这些毫无意义的碎片。

如前所述，人的感觉和思维已失去了"原创性"。实际上，丧失了"原创性"的不仅是感觉和思维，而且还有决定人的行为的"意志"。要让人承认这一点是相当困难的。现代人的情况似乎是，他们的欲望已是够多的了，对他们来说，唯一成问题的似乎是，虽然知道要做些什么，但不能得以实现。要把我们所有的精力都花在力图获得我们所想得到的东西上，得有一个前提，这就是：确知这些欲望是自己的欲望，现在绝大多数人对这一前提从不表示怀疑。他们从未停下来想一想，他们所正在追求的目标是不是真的属他们自己的欲望。在学校时，他们想得到好分数，成年后，他们想使自己的事业越来越获得成功；赚更多的钱，有很好的名声，买一部上乘的汽车，到各地观光等等。但是，假如他们能在进行这种疯狂追求的间隙，坐下来认真地想一想的话，那在他们的脑海里，马上会涌现出一连串的问题："假如我真的谋得了一个好职业，假如我真的有了一部上乘的汽车，假如我真的能去旅行——以后又怎么样呢？做到了这一些，又有什么用处呢？我是否真的需要这些东西？我是否在追求这样一些目标：原以为这些目标能给我带来幸福，而实际上一旦真的实现

了这些目标将会使我大失所望?”这些问题一旦涌现出来，那确实是非常可怕的，因为这些问题问到了人的整个活动所依据的根本，从根本上动摇了他的信念。然而，人总有这么一种倾向：尽快地摆脱扰人的问题。他们认为，因为上述问题太令人烦恼、疲倦了，所以，已被它们搅得非常头痛。于是，他们就一意孤行地继续追求这些他们相信是他们自己的目标。

这种情形隐隐约约地说明了这样一项事实：现代人在幻觉下生活，他自以为他了解他所想要的东西，而实际上他所想要的只是他人所希望他要的东西。为了使大家能接受这一观点，有必要明白：了解一个人真正需要些什么，并不是件很容易的事，正象大多数人所认为的那样，这是人们必须解决的最困难的问题之一。我们往往通过把人们时下的一些追求姑且当作出于他们内心的追求，来逃避探讨人们真正的追求这一任务。现代人要想达到那些假定是属于“他的”目标，就要准备冒极大的风险，但是他深深地害怕冒险，害怕承担起“由自己来决定自己的目标”这种责任。如果有人在那里拚命地工作，人们就常常错误地以此作为根据，来证明这个人的行为是自我决定的，虽然人们明明知道，此人的行为与一个演员的演戏，一个处于催眠状态下的人的举动没有多少区别。一个演员在舞台上，可以卖力地扮演指派给他的角色，甚至能创造性地把他的角色演得维妙维肖。但是，他在这里只不过是扮演了一个别人交给他的角色而已。

人们特别难于认清，在多大程度上我们的欲望(以及我们的思维和感觉)并不是我们自己的，而是由外部世界强加给我们的，这与权威和自由问题密切相关。在现代史的进程中，教会的权威被国家的权威取而代之，国家的权威又被良心的权威取而代之，而在我们的时代，良心的权威又被便于人们统一行动的常

是常识和公众舆论的匿名权威取而代之。由于我们已经摆脱了那些古老而又明显的权威的统治，所以我们往往看不清我们已成了新的权威的牺牲者。我们已经成了在自以为意志是自我决定的幻觉下生活的机器人。这种幻觉帮助人们，使他们继续对自己的危机麻木不仁，但这正是它所能够给人们提供的唯一的帮助。个人的自我从根本上削弱了，因此他觉得无权威和极端的不安全。他生活在这样一个世界中，他已同它失去了可靠的联系，任何人和任何事物都已工具化了，他已成了他双手创造的机器的一个零件。他按照别人所要求的那样去思维，感觉和决断，正是在这过程中，他失去了他的自我，而一个自由人的真正安全必须建立在这种自我的基础之上。

自我的丧失增加了去顺应的必然性，因为这导致了人们对自己的身份的深切怀疑。假如我只是我所相信的被他人所认为的那样一个人，那么，"我"究竟是什么人？在前面的章节我们已经看到，对自我的怀疑，怎么随着中世纪秩序的瓦解而开始了。(在中世纪的凝固的秩序下，个人无可非议地有着它的地位。)自笛卡儿以来的近代哲学所探讨的主要问题就是关于人的个性问题。今天，我们都认为，我们就是我们。但是对自身的怀疑依然存在，而且有增无减。意大利剧作家布兰德娄在他的戏剧中表述了现代人的这种自我怀疑感。他一开始就这样发问：我究竟是什么人？我有什么证据来证明我除了具有肉体的自我之外还拥有我自己的个性？他的答案与笛卡儿迥然不同。笛卡儿肯定个人的自我，而他对自我则加以否定。他说：我没有个性，我只是他人希望我成为的那个样子的复制品，我是"如同你所希望的"。

这种人的个性的丧失，使得人们更加迫切地希望去顺从他

人。这也就意味着已到了这种地步：人只有在按照他人的要求生活时，他才能确信自己的存在，假如我们不是这样地去生活，就不仅要冒被人唾弃和日益孤独的风险，而且还要冒丧失我们人格特征的危险，而这对精神的健全是有妨碍的。

通过使自己的一切都顺从他人的要求，通过和他人没有什么区别，人们消除了对自己个性的怀疑，并获得了某种安全。但是，所付出的代价是很高的。放弃了自发性和个性，生命遭受重大挫折。从心理学的角度看，这样的人，尽管他的生物躯体还在活动着，可他的情感与心理功能已息止了。固然，他还活在那里，可他的生命就象沙子一样从他的手上溜走了。从表面上看，现代人是那样的满足和如意，可是隐藏在这一表面现象背后的是极端的痛苦。事实上，他已濒临绝望的边缘。于是，他不顾一切地抓住个体性这一概念，他想要使自己与他人"有所不同"，除了"有所不同"，他没有任何更大的可取之处。你到火车站的售票处买火车票，你从票上就会知道售票员的名字；手提包、扑克牌、手提无线电都"人格化"了，因为人们把自己名字的缩写印在这上边。所有这一切行为无非表示人们渴望"有所不同"，并且，这些几乎是留下来能表示自己个性的最后遗踪了。现代人极其热爱生活。但是，由于人已成了机器人，所以他已不能在自发性活动这一意义上生活了，他的所有的刺激和兴奋，例如吃喝所产生的兴奋，参加运动所产生的兴奋，看到精彩的电视镜头所产生的兴奋，都是受人操纵的。

那么，对现代人来说，自由的含义究竟是什么呢？

确实，他已经摆脱了不能随心所欲地行为和思想的外在约束，因此，只要他确已了解他所想要的、思考的和感知的东西，他就可以按照他自己的意志行事。但问题在于，他对他所想要的，思

考的和感知的东西根本就不了解。他被一种无名的权威摆布着，他自以为是的那个自我，根本就不是他的自我。他愈是这样去做，他就愈加感到无力，也就愈加被迫顺从这种无名的权威。尽管从表面上看，现代人是乐观和进取的，实际上，他正被一种深重的无力感折磨着，这种无力感使他凝视着灾难的来临，似乎他已经麻木了。

乍一看，人们在经济和社会生活方面已经过得蛮不错了，但假如忽视了在那表面舒适背后的这种根深蒂固的痛苦，那将是极其危险的。如果因为人过的不是人的日子从而其生命失去了意义，那么人就陷入了绝望的深渊。人不会眼睁睁地看着自己被肉体上的饥饿折磨致死，人当然也不会眼睁睁地看着自己被心理上的饥饿折磨致死。假如我们只是看到了“一般人”的经济上的需求，假如我们看不到那些普通的自由人还遭受着巨大的无意识痛苦，那么，我们也就不能看到下述这些来自人性基础上的威胁我们文化的危险：愿意接受任何意识形态和领袖，只要他能确保我获得兴奋，只要他能提供这样一种政治结构和象征，这种政治结构和象征在表面上可使个人的生命变得有意义和有秩序。人类对自己具有独立行动的能力这一点丧失信心，是法西斯主义能实现其政治目标的肥沃土壤。

二、自由和自发性

到这里为止，本书讨论的只是自由的一个方面：在现代社会中，个人刚从曾经使生命具有意义和安全的所有束缚下解脱出来，就陷入了孤独、无力和不安全之中。我们已经看到，个人是不能忍受这种孤独的，作为一种孤独的存在物，人是无力与外部世界抗衡的，从而他非常害怕外部世界；由于他处于孤独的境

地，所以对他来说，世界也是支离破碎的，他已完全茫茫不知所措。于是，他开始怀疑自己，怀疑生命的意义，最后怀疑任何行为的原则。孤立无援与怀疑麻痹了生命，为了生存，他就企图逃避自由、否定自由。他被套进了新的枷锁之中。这种新的枷锁与原始的束缚迥然不同，在原始的束缚下，尽管他受权威或社会团体的统治，可他还有相对的独立性。逃避自由并没有恢复他已失去的安全，相反，只是使他忘却了他自己还是一个独立的整体。他以牺牲个人自我的完整性为代价所得到的是新的脆弱的安全。因为他不能忍受孤独，所以他只好选择丧失自我这一道路。因此，自由，即摆脱式的自由，又使人陷入新的枷锁之中。

我们的分析是否会导致这样的结论：在自由与束缚之间不可避免地存在着交替循环？摆脱原始纽带的束缚是否必然会给人带来孤独，以致于他不可避免地会逃入新的枷锁之中？独立和自由是否便意味着孤独与恐惧？是否有某种积极的自由状态存在，在这种状态下，个人作为一种独立的自我存在着，同时，他又并不孤独，而与世界、他人、自然融为一体的？

我们相信，总有一种积极的自由状态存在；发展自由的过程并不构成一种恶性的循环；人完全可以做到既自由又不孤独，既具有批判的眼光又不怀疑一切，既独立又不与世界相脱离。这种自由只有通过实现他的自我，使他成为他自己才能获得。那么，什么叫自我的实现？唯心主义的哲学家曾经认为，个人只有靠理智的洞察，才能获得自我的实现。他们坚决主张要对人格加以分割，认为只有这样才能用他的理性来约束和引导其人性。但是，这样分割的结果，不仅人的情感生活，而且人的智力都受到了损害。由于理性已成了监视它的囚犯——人性的哨兵，它

自身也成了一名囚犯，因而人格的两个方面——理性和情感都残缺不全了。我们认为，自我的实现并非仅仅依靠思维的过程，还得依靠人的整个人格的实现，依靠积极地表现人的情感的和理智的潜能。每一个人都有这样的潜能，只有把它们表现出来，它们才能成为现实的。换句话说，**积极的自由在于全部的、总体的人格的自发性的活动。**

这里，我们将涉及心理学上一个最棘手的问题——自发性的问题。要对这一问题展开最充分的讨论，就需另外再写一本书。但是，在至此我们已讨论过的基础上，用一种比较的方法，理解一下自发性活动的基本特性，还是能够做到的。自发性的活动并不是一种强迫性的活动，强迫性的活动是个人受孤独和无权力的驱使才从事的一种活动；自发性的活动也不是一种自动化的活动，自动化的活动是指不加辨识地采用外界所激发的行为模式。自发性的活动是自我的自由活动，从心理学的角度讲，是人的自由意志的自由活动，从词源学上考证，自发性(spontaneity)这一词的拉丁文的词根是sponte，而sponte的含义也就是自由意志的自由活动。所谓活动，我们也并不是具体地指"做某事"，而是指创造性活动的质，这种创造性的活动可以表现于一个人的情感的、理智的和感性的经验之中，也可以表现为一个人的意志的活动。要实现这种自发性的一个前提是接受总体性的人格观念，并且力戒把人格分为"理性的"和"本能的"。因为只有人对其自我的基本组成部分都不加以压抑，只有他对其自身了如指掌，只有他生命的各个方面已完全一体化了，自发性的活动才是可能的。

虽然在我们的文化中，自发性是一种比较罕见的现象，但也不是完全没有。为了有助于大家理解这种自发性，在此，我向读

者提供一些实例。

首先，我们知道有些人是，或者曾经是自发的，他们的思维、感觉和行为是他们自我的表现，而不是一种自动化的活动。据我们所知，这类人中的大多数是艺术家。事实上，完全可以给艺术家下定义为：他们是能完全自发地表现自己的人。假如这就是艺术家的定义的话（巴尔扎克就是这样给自己画像的），那么我们也可以把某些哲学家和科学家称之为艺术家。其它一些哲学家和科学家同这些可以称之为艺术家的哲学家和科学家之间的区别，恰如老式摄影师与创造性的画家之间的区别。还有一些人，虽然他们缺少像艺术家那样的、借助于某种手段来表现自己的能力（可能他们缺少这方面的训练），但是他们的行为也同样可以是自发性的。把艺术家下定义为自发性地表现自己的人实际上也有些勉强，因为只有那些获得成功的艺术家才谈得上具有个性或自发性，假如一个艺术家未能成功地把自己的艺术张扬开来，那他在他的同代人眼里，也依然不过是一个狂人、"精神病患者"。在这一点上，艺术家的处境几乎与历史上的革命家的处境没有什么区别，取得成功的革命家会成为一名政治家，而失败了的革命家便是一名罪犯。

在小孩那里，我们也可以看到这种自发性。他们有能力去思考和感知一些真正属于他们自己的事。在他们所说的话语中以及他们所思考的问题中，在他们脸上所表现出来的感觉上，充分地显示了这种自发性。假如有人问，为什么小孩在大多数人眼里是那样地惹人喜爱，那么我就要这样来回答他：除了一些情感方面的和传统的原因外，主要的原因就是小孩的行为具有自发性。任何人只要他还没有麻木僵死到已完全失去领悟自发性的能力，对小孩的自发性，总是十分感兴趣的。事实上，没有任

何东西比自发性，更具吸引力和更令人心悦诚服，不管这种自发性是出于小孩、艺术家，还是出于那些不能按照年龄或职业加以称谓的人。

我们多数人至少可以在刹那间察觉到我们自身的自发性，而正是在这刹那间，我们获得了真正的欢乐。当我们忽然一提到大地风光的美丽之时，当我们经过一番痛苦的思索忽然发现了某一真理之时，当我们领悟一种新鲜的感官愉快之时，当我们对某人情不自禁地涌现出爱意之时——在这刹那间，我们都会猛然觉察自发性的行为究竟是什么滋味，并且也可能产生这样的联想：假如这些经历不是那么罕有，不是那么被人所忽略，那我们人类的生活该是多么美好啊！

为什么自发性活动是解决自由问题的答案？我们曾说过，消极性的自由，会使人成为一种孤独的存在物，使人与世界的关系日益疏远和变得不可信，使人的自我削弱不断地遭到威胁。自发性活动是使人克服孤独的恐怖、而同时又不使其自我的完整性受损害的唯一的途径，因为在自我的自发性的实现过程中，人可以再度与世界、他人、自然和他自身结合起来。爱是这种自发性的最重要的成份。这里所说的爱，不是指把自身消融在另外一个人之中，也不是指占有另外一个人，而是指自发地肯定他人，在维护个人的自我的基础上，使自己与他人合为一体。所以，认为爱具有动态的特性，是因为它包含了两种极相反的因素：一方面它是出于克服孤独这种需求才产生的，所以它总趋向合群；另一方面又不磨灭个性。工作是自发性的另一成份。这里所说的工作，不是指为了逃避孤独而被迫进行的活动，也不是指用自己的双手同自然建立起一种统治与被统治、崇拜与被崇拜，奴役与被奴役的关系，而是指一种创造，人通过这种创造性的活动，

与自然相互沟通。爱和工作是如此，其它所有的自发性行为，无论是感官愉快的实现或参加社会的政治生活，均是如此。它既肯定自我的个性，又同时使自我与他人及自然结合起来。自由所固有的基本矛盾——个体化和孤独感之间的矛盾，随着人的自发性行动，也在很大程度上，化为乌有了。

通过所有这些自发性的活动，个人包涵了世界。个人的自我非但仍然完整无瑕，而且变得愈加强壮和结实。因为自我活跃到什么程度，也就强壮到什么程度。一个人拥有物质财富，拥有象情感或思想这样的精神财富，还不能真正算有力量。能使用和控制某些对象，也不能算有力量。因为我们仅仅是使用了它们，所以这些对象还不能说是属于我们的。只有通过我们创造性的活动，使我们与某个人或某种无生命的物真正地发生关系，这些对象才是属于我们的。只有我们的自发性活动所具有的这些特性，才能给予自我以力量，并从而使自我保持完整性。不能自发地活动，不能表达自己真实的感觉与思想，以及由此所必然带来的在他人与自己面前表现出虚伪的自我，是人们产生自卑感和懦弱感的基础。也许我们已注意到，也许我们还未注意到：世界上最使我们感到羞耻的莫过于不能表现我们自身，最使我们感到骄傲和幸福的也莫大于想、说和做我们自己要想、要说、要做的事。

这就是说，关键的是活动本身，是过程，而不是结果。而在我们的文化中，所强调的正好相反。我们并不是为了某种具体的满足，而是为了销售我们的商品这一抽象的目标，而从事生产。我们自以为对任何一件物质的或非物质的东西，通过购买，都可以占为己有，自以为无需在这些东西的制造过程中作出任何创造性的劳动，就可以使它们变为是我们的。我们以同样的

态度，把我们的人的一些特性和我们的一些劳动成果，当作是一种商品，用来换取金钱、名誉和权力。于是，我们的注意力已从创造性活动的即时的满足转移到了所制成的产品的价值。这样，我们就错过了唯一能给我们带来真正的幸福，能使我们感到满足的机会——而去追求这样一种幻象：一当我们自以为已捕捉到它时，我们马上会对它感到大失所望。我们还把这种虚幻的幸福称作是成功呢。

假如个人通过自发性的活动实现了他的自我，并从而把自己与世界联结起来了，那他就不再是一粒孤独的尘埃了，他和世界都成了一个有机的整体的一部分；他有自己合适的位置，因此，他对其自身以及生命的意义的怀疑也顿时消失。本来这种怀疑就是源自孤独和生命的挫折，现在，一当他能自发地，而不是强迫地和机械地生活时，这种怀疑当然也就一扫而空了。他领悟到自己是一个活生生的和创造性的个体，并认识到，生命只有一个意义，这就是：自发自动地去生活。

假如个人克服了对其自身以及对自身在生命中的地位的怀疑，假如他在自发性的生活的过程中与世界结成了一体，那他便使个人获得了力量和安全。当然，这种安全与前个体化状态下的安全大相径庭；同时，在这种安全状态下所建立起来的和世界的关联，与原始纽带也迥然不同。这种新的安全不是建立在依赖于外部世界某种权力对个人的保护的基础上，它也不是除去生命中悲剧成份的那种安全。这种新的安全是动态的，它不是依靠保护，而是建立在人的自发性活动的基础上。人在其生命的每一时刻，通过其自发性的活动都能获得这种安全。这种安全唯有自由才能给予，它不需要任何幻觉的成份，因为它已消除了需要幻觉的那些条件。

积极的自由，它作为自我的实现，意味着充分地肯定人的个性。人生而平等，但同时又生而有异。人生而就有差异，是人的肉体的和精神的固有特性。人正是带着这种差异性跨入生命的长河，并且以后随着人们所遇到的社会环境和生活历程的不同而又加大了这种差异。这个人的人格基础绝少同另外一个人的相同，这正像不可能找到两个长相完全相同的有机体一样。自我的真正的成长，总是依据于这种特殊人格的成长，这是一种有机的成长，在这种成长过程中首先得到发展的是那些只属于他的核心的东西。相反地，机械的发展就不是一种有机的成长。在这种机械的发展过程中，自我的成长受到严重的阻碍，硬把虚假的自我加到自我上面，正像我们已经分析过的那样，这实际上就是接受外在的思维和感觉模式。只有在极端尊重自我、他人以及我们大家的自我的个性的条件下，有机的成长才是可能的。尊重和培养自我的个性是人类文化最有价值的成就，可现在，正是这种成就处在危险之中。

自我的独特品性与平等原则并不矛盾。人生而平等这一命题的涵义是：人都具有同样的人类基本特性；享有同样的人类基本命运，对自由和幸福都有着同样的不可让与的权利。这一命题更深一层的涵义是：人与人之间的关系是一种休戚相关的关系，而不是一种统治和屈从的关系。人与人之间是平等的，并不等于人与人之间没有差异。把平等与差异对立起来的平等的概念是从个人在今天的经济活动中所扮演的角色演变出来的。在买者与卖者的关系中，人格的具体差异消失了。在这种情况下，只有一件事至关重要，这就是：此人有东西可出售，而他人有钱可买这一东西。在经济生活中，确实看不出人与人之间有什么区别。但事实上，人与人之间是有差异的，努力培养自己的特有

的品性是人的个性的实质所在。

积极的自由也包含着以下这一原则，即世界上没有比这种独特的个人的自我更加强大的力量；人就是他生活的中心和目的；人的个性的成长和实现就是人的最终目的，它并不从属于其它任何被假定为更具有尊严的目的。这种说法可能引来一片激烈的反对声。有人可能会提出这样的问题加以责难：这岂不是在鼓吹毫无约束的自我中心主义吗？这岂不是要否定为理想而牺牲的观念吗？接受这种原则岂不是要导致无政府状态吗？实际上，在前面的讨论中，我们已对这些问题作出了回答，只是对有些问题回答得较清楚，对有些问题回答得并不那么清楚罢了。但是，这些问题对我们来说实在是太重要了，因此，有必要在此作进一步的澄清，以免滋生误解。

主张人除了服从自身之外，不应该屈从于其它任何东西，这并没有否定理想的尊严。相反，这是对理想的最好的肯定。但是，这就迫使我们对什么是理想，作一批判性的分析。现在，人们普遍认为，不把获得物质财富作为自己目标的任何观念都属理想，人们准备着为之牺牲自己的一切的任何观念都属理想。这实际上只是一种心理学上的理想概念，并且就此而论，它又是相对主义的理想概念。按照这种主观主义的观点，一个一方面渴求屈从于上等人的权力，另一方面又奢望骑在别人头上的法西斯主义者的理想，同一个为人的平等和自由而斗争的人的理想，完全一模一样。以这样的观点作为基础去解决关于理想的问题，纯属痴心妄想。

我们必须搞清楚真正的理想和虚构的理想之间的区别，这种区别实际上也就是真理与谬误之间的区别。所有真正的理想都有这样一个共同点：它们表现出了对那些虽未完成、但却是

实现个人的成长和幸福这一目的所不可缺的东西的追求。我们很可能对人为什么要执着地去追求这些东西还不是很清楚，也可能对从人的发展这个角度看理想究竟有些什么功能，观点并不完全一致。但是有一点可以肯定：相对主义认为我们无法知道什么可促进生活，什么会阻碍生活，这是毫无道理的。我们不一定能确知，哪一种食物有益于健康，哪一种食物有害于健康，但是，我们不能因此就得出结论，说我们根本没有办法辨识毒物。同样地，只要我们有这种要求，我们完全能够知道，什么是对精神生活有害的。我们知道，贫困、威胁和孤独是不利于生活的；而一切有益于自由、能给予个人以实现自我的勇气和力量的东西，是有利于生活的。什么对人有益，什么对人有害，这并不是一个理论问题，而是一个属经验范围内的问题，分析一下人的本性以及一定的环境对人的影响，在此基础上，便可以解答这个问题。

那么，直接有害于生命的、类似法西斯主义者所追求的那种"理想"又是怎么一回事呢？我们怎么理解这些人像他人追求真正的理想那样，狂热地追求虚假的理想呢？只要从心理学的角度作一些思考，对这些问题是不难回答的。受虐狂的现象可使我们了解，人可以被弄得甘愿遭受折磨和甘愿屈从于他人。毫无疑问，受苦、屈从或自杀是违反生活的积极目标的。但是，有人却主观地把受害、屈从或自杀当作是一种欢天喜地的怡然自得的乐事加以体验。这种喜欢做对生命有害之事的现象就是病理学上的所谓"颠倒"(perversion)。许多心理学家业已指出，趋乐避苦是指导人的行为的唯一合理的原则，但是动态心理学则指出，就人的幸福而言，主观的快乐经验并非一定是衡量某些行为价值的合适的标准。对受虐狂现象的分析确实是很能说明

问题的。这一分析说明，受了折磨还感到快乐，这是病理学上所说的那种颠倒的结果，这样的快乐感并不证明这种经验具有客观意义，正如把毒物作为蜜糖加以品尝证明了它对有机体具有特殊作用。[①] 这样，我们可以给真正的理想下定义为：任何能促进自我的成长、自由和幸福的目标就是真正的理想；可以给虚构的理想下定义为：那些主观上是快乐的（例如渴望屈从）而实际上是有害于生命的强迫性和不合理的目标，就是虚构的理想。一旦我们接受了这些定义，马上可以得出这样的结论：真正的理想决不是某种高居于个人之上的神秘力量，它是无条件肯定自我的一种有力表现。凡是违反了肯定自我这一原则的任何理想，都因此而不能称之为一种理想，而只是一种病态的目标。

从这里，我们过渡到了另一个问题，即关于牺牲的问题。我们提出自由就是不屈服于任何较高的权力，这是否就意味着叫人们不要去作出牺牲，包括牺牲一个人的生命？

今天这一问题显得特别重要，因为法西斯主义正在宣称，自我牺牲是崇高的德行，并正在向许多人灌输它的所谓理想。从逻辑上讲，要回答这一问题必须追溯到上面我们已经说过的东西。有着两种性质完全不同的牺牲。一种属生活中的悲剧：我们肉体的自我的需要与精神的自我的目标之间发生尖锐的冲

① 这里所讨论的问题引出一个有重大意义的论点，对此，我想至少应提一下。这一论点就是：伦理学的问题可以用动态心理学来澄清。只有当心理学家能够看到理解人格离不开道德问题时，他们才有可能对伦理学作出贡献。任何心理学，包括弗洛伊德的心理学（它根据快乐原则来说明伦理学问题）都不能理解人格的这一重要方面，都为那种教条式的和非经验的道德学说留下了这块地盘。本书所作出的对自恋、虐待狂的牺牲以及理想的分析，就对心理学和伦理学的这块"地盘"进行了说明，这可以确保两者进一步得到发展。

突，为了维护我们精神的自我的完美性，不惜牺牲我们肉体的自我，这种牺牲将永远具有悲剧的色彩。去死决不是好受的，即使是为了最崇高的理想，去死也决不是件愉快的事。勿庸讳言，这种牺牲也是痛苦的，但它却是对我们个性的至高肯定。这种牺牲与法西斯主义所宣扬的“牺牲”根本不同。法西斯主义所宣扬的“牺牲”并不是人们为了肯定自我而必须付出的最高代价，相反地，牺牲本身就是目的。这种受虐狂的牺牲把否定生命，消灭自我看作是生命的实现。在法西斯主义的各种各样的表现形式中，它的最高的表现形式就是消灭个人的自我，使个人的自我无条件地屈从于更高的强权。这种牺牲与真正的牺牲相反，就像自杀是违反生活目的一样。真正的牺牲的先决条件是不屈不挠地追求精神的完整性。那些已失去精神完整性的人的牺牲，只不过是掩饰一下他们的精神崩溃而已。

最后，有人可能会提出这样的问题来反对我们：假如允许个人在自发性的意义上自由地行动，假如人们都唯我独尊，那岂不是必然要导致一种无政府状态吗？如果无政府一词指的是掉以轻心的自我中心主义和破坏性，那么，关键就在于人们对人性怎么理解。在这里，我只能重复一下在“逃避机制”这一章里已经讲过的内容：人无所谓好坏，生命具有一种成长、发展，表现自己潜力的固有倾向；假如生命受到了挫折，假如个人被孤立了，并充满着怀疑与孤独无力的感觉，那他将不由自主地去破坏并渴求权力或屈从。如果人的自由是自由而为意义上的自由，如果人能充分地和坚定地实现他的自我，那么也就从根本上消除了使人们产生这类利己的社会冲动的原因，在这种情况下，只有病人和变态的人才是危险的。尽管在人类历史上，人们从来也没有实现过这种类型的自由，但它一直是人们所追求的理想，

即使这种追求常常以令人费解的和非理性的形式出现。人类的历史充满着残酷与破坏性，这是不足为奇的。应该感到惊奇并为之而感到鼓舞的是，尽管人类遭到种种的逆境，但却仍保存并且发展了类似尊严、勇敢、高贵和仁慈这样的品性，无论是在整个人类历史上，还是在今天千千万万的个人中间，我们不难找到这样的品性。

假如无政府状态指的是个人不承认任何权威，那么，在上述我们关于合理的权威与不合理的权威的区别的论述中，就可以找到回击那些指责我们鼓吹无政府主义的人的答案。合理的权威，像真正的理想一样，代表着个人成长与发展的目标。所以，在原则上，它决不会同个人以及个人真正的、而不是病态的目标发生冲突。

本书所讨论的主题就是自由对现代人具有双重的意义：人摆脱了传统的权威的统治，成为一个"个体"；可与此同时，他却又变得孤独、无力量，成为他自身之外的各种目的的工具，与他人和他自身相异化，而且，这种状态又进一步伤害了他的自我，削弱和威胁了他，迫使他准备着给自己套上新的枷锁。另一方面，积极的自由就是充分地实现个人的潜力，就是能积极地和自发地生活。自由已经处在一个转折点上，它受它自己的动力的逻辑所支配，它有走向它的反面的危险。自文艺复兴以来的现代思想的意识形态，目标就是实现个人主义，而民主的前途就取决于个人主义的实现。我们今天之所以出现文化和政治危机，并不是由于个人主义太多，而是由于我们以为是个人主义的东西，已变得徒有外表。只有在一种民主的社会里，自由才有可能取得胜利，这种社会的图象应是这样的：个人以及个人的成长和幸福已成了文化的目标；生命无需由成功或其它什么东西来

加以辩证；个人不再从属于或被操纵于外在的权力（主要指国家和经济机器）；个人的良心和理想不再是一种"内在化了的外部要求"，而真正是属于他的，并且表达了出自他的自我的特性的那些目标。在现代史的以往任何一个历史阶段，这些目标都未能充分地得以实现，它们之中大部分还停留在只是作为意识形态的目标，其原因在于当时缺少发展这些真正的个人主义的物质基础。现在，资本主义已创造了实现个人主义的物质前提。生产的问题已经解决了，至少在原则上已解决了。现在我们已可想象未来的富裕社会究竟是什么样子了，在这种富裕社会里，人们已用不到为了解决经济上的匮乏，而去从事经济斗争。我们今天所面临的问题是，如何组织好社会的和经济的力量，以便作为有组织的社会成员的人，成为这些力量的主人，而不是被这些力量所奴役。

上述我不但强调了自由的心理一面，而且也已力图指出，心理的问题不能和人类生存的物质基础，不能和社会中的经济、社会和政治结构相分开。从这一前提出发，可以进一步得出结论：积极的自由和个人主义的实现，离不开经济的和社会的变革；经济和社会变革会促进个人获得在实现其自我的意义上的自由。从这一前提说开去，论述一下经济问题，为未来制定一幅经济计划的图景，这当然不是本书的目的所在。但是，我也不想让读者留下任何悬念，我想在此指出一个方向，我相信，朝此方向发展，问题就可迎刃而解。

首先，我必须指出：我们万不可丢失现代民主政体的基本成就中的任何一项，包括代议制政府的基本成就——政府由人民选举产生并对人民负责，也包括《人权法案》向公民许诺的公民应享受的全部权利。我们也不应放弃下述这些新争取得来的

民主原则：不让任何人挨饿，社会须对其所有成员负责；不让任何人因害怕失业和挨饿而屈从他人和失去人的尊严。对所有这些基本成就，我们不但要加以维护，而且还要让它们得到发扬广大。

这一程度上的民主即使不能说是完全，但事实上已实现了，尽管如此，还必须看到，这里实现的民主是不够的。发展民主的关键在于促进个人的自由、创造性和自发性，这不仅是在某些私人性的和精神方面的事情上，更重要是在对每个人的生存来说是最根本性的活动，即工作上。

要使民主如此地得到发展，必须具备哪些最起码的条件呢？必须用计划经济替代社会的不合理性和无计划性，计划经济的实现表明这一社会已能有计划地和具体地使用它的能量。社会必须像合理地支配自然那样，合理地处理社会问题。这就首先应当消除下述这种神秘统治方式：统治者在人数上占绝少数，但却掌握了绝大部分的经济大权，他们把绝大部分人的命运掌握在自己手里，但却对他们不负任何责任。我们可以把消除了这种统治方式后新建立起来的社会制度称为民主社会主义。但实际上把这种新的社会制度称作什么无关紧要，重要的是，我们所建立的这种新的社会制度必须是一种为人的目标服务的合理的经济体系。今天，绝大多数人非但已不能控制整个经济机构，而且也没有机会在他们自己的特定的工作岗位上发展真正的创造性和自发性。他们是"被雇佣的"，因此也不用指望他们能干出比要求他们的更多更好的活。只有在计划经济制度下，由于整个国家能合理地掌握经济的和社会的力量，所以个人也就能分担责任，并且在自己的工作岗位上能创造性地运用自己的聪明才智。全部的关键在于：个人重新获得了真正发挥自己的聪

明才智的机会；社会的目标和个人的目标不是在意识形态上，而是在事实上相一致，个人积极地把自己的体力和智力用在他所从事的工作上，个人对自己所从事的工作具有责任感，因为从中他能体会到自身的意义，从中他可以看到自己的目的。我们必须以主动而理智的合作来取代对人的操纵，并且把民有、民治和民享的政府原则，从传统的政治领域扩展到经济领域。

要对某种经济和政治制度是否促进人类自由作出判断，仅限于在政治和经济范围内加以考察是不行的。判断自由实现的唯一标准是，个人是否积极地参与决定其生活和社会生活的事务，而且这不仅仅是指投票而已，还得在他的日常活动，他的工作以及他与别人的关系方面予以体现。现代民主政治政体，如果它只限于在政治领域实行民主，那它就还不足于抵消普通人由于在经济上没有地位所带来的种种后果。但是，话得说回来，只是进行像生产方式的社会化这样的经济改革，也是不能解决问题的。

从来没有像现在这样，为了隐瞒真相竟不惜滥用文字。出卖同盟者被叫作绥靖；军事侵略颠倒黑白地被称为自卫；假借友好条约的名义征服弱小民族；在国家社会主义的旗帜下残酷地压迫人民。民主、自由以及个人主义这些词汇都成了滥用的对象。有一种方法，可以用来确定民主政体与法西斯主义之间区别的真正含义。民主政体是这样一种社会制度：它为个人充分地得到发展创造经济、政治和文化条件。而法西斯主义这种社会制度则是这样的：不管它如何乔装打扮，它的既定目的就是使个人屈从于外在的目标，并且削弱真正的个性的发展。

很明显，在为实现民主政体而创造条件的过程中所遇到的一个最大的困难，就是如何解决计划经济与个人的主动合作

之间的矛盾。任何大工业系统的计划经济，都要求实行高度的集中化，这样，也就随之需要有一官僚机构来管理这部“集中化了的机器”。可在另一方面，为能达到使整个系统中的每一个人和每一个小单位都主动地进行控制与合作这一目的，又必须实行高度的分散。除非上面的计划与下面的主动参与密切配合，除非社会的生命流不断地从上面流到下面，否则，计划经济将重蹈奴役人民的覆辙。社会的一个重要的任务就是解决如何调节集中与分散这对矛盾的问题，但是可以肯定，这一问题要比至今我们已经解决的技术问题（技术问题的解决使我们几乎完全能控制自然），更不易解决。然而，只要我们清楚地认识到了这样做的必要性，只要我们信任人，相信他们有能力照顾他们的作为人的真正利益，那么，解决这一问题也不是完全不可能的。

从某种意义上说，我们所面临的问题又是一个关于个人的创造性的问题。在自由资本主义时代，个人的创造性既是经济制度又是人的发展的一个最大的刺激因素。但是，这里有两个限制条件：其一，只有那些经过选择的人的特性、意志和理性才能得到发展；其二，人的其余的特性、意志和理性仍然屈从于经济目标。个人的制造性具有刺激作用这一原则最适用于资本主义的高度竞争和高度个人化的阶段，在这一阶段，无数独立的经济单位有着立足之地。在今天，这一立足之地已大为缩小，只有极少数人还能发挥自己的创造性。假如在今天我们想实行和发展这一原则，以使整个人格获得自由，唯一切实可行的办法就是：在整体的社会合理地和步调一致地行动的基础上，大量推行分权制，这种分权制能确保最小的单位真正主动地发挥其合作和调节作用。

只有当人能控制社会，并使经济机构为人的幸福这一目标

服务之时，只有当人能积极地参与社会过程之时，他才能克服现正驱使他陷入绝望之中的东西，即他的孤独感和软弱无力感。今天，人的痛苦主要不是来自于穷困，而在于他已成了一部大机器、一个自动装置中的一只小齿轮，他的生活异常空虚并完全失去了意义。在今天要战胜各种极权主义制度，唯有依靠民主政体只进不退，继续致力于实现近几个世纪以来为自由而斗争的那些人心目中的目标。而要战胜各种虚无主义力量，也唯有依靠民主政体不停地向人们灌输一种最强烈的、人的心灵能有的信念，这就是对生命，对真理的信念，对作为个人自我的主动地和自发性地实现的自由的信念。

附录：性格和社会过程

我们在本书中，通过对宗教改革及现时代这些历史阶段的分析，探讨了社会经济、心理和意识形态之间的相互关系。一些读者可能对我们的分析所涉及的理论问题感兴趣，为了满足这些人的要求，我打算在附录中，简略地讨论一下进行这些具体分析的一般理论基础。

在研究一个社会团体的心理反应时，我们曾讨论过这一团体的成员，即该团体的具体个人的性格结构。但是，我们对每个人的不同的特性不感兴趣，我们感兴趣的是该团体中大多数人所共有的性格结构。我们可以称这种性格为"社会性格"。社会性格必然没有个人性格那么具有特殊性。在论述个人性格时，我们指的是一个人的全部特性，它们以其独特的构造构成了这

精选

个或那个人的人格结构。而社会性格仅包括部分特性，它们是一个团体的大多数人的性格结构的基本核心，是作为这一团体共有的生活方式和基本经验的结果而发展起来的。虽然总是会有一些由于完全不同的性格结构而出现的"反常"，但这个团体的大多数成员的性格结构是在这个基本核心基础上的一些差异，这些差异是由出生和生活经历(它们是人人不一样的)的偶然因素所造成的。假如我们想要最充分地理解某一个人，那么，至关重要的是要研究其不同因素。但是，假如我们想了解在一个特定制度中，人的精力如何被纳入一种生产性的力量并作为这种力量起作用，那么，我们应该研究社会性格。

要想了解社会过程，就必须把握社会性格这一关键概念。在分析心理学的动态意义上，性格是一种特定的形式，在这种特定的形式下，通过使人的需求动态地适应某一特定社会的特定存在形态，人的精力就定型了。性格反过来也决定个人的思维、感觉和行为。就我们的思维而言，对此有些费解，因为我们一向具有这样的偏见：思维纯粹是一种智力的行为，与人格的心理结构毫无关系。可是，事情并非如此。并且，我们的思维越是涉及伦理、哲学、政治、心理或社会的问题，而不是具体对象的经验操作，事情越是并非如此。这样的思维，除了包含在思维行为中的纯逻辑因素外，主要是由思维者的人格结构所决定的。一种系统的学说，一个理论体系，一个简单的概念，例如爱、正义、平等、牺牲，均为思维者的人格结构所决定。每一个这样的概念和每一种学说都有其感情发源地，而这种发源性又都根植于个人的性格结构之中。

对此，我们在前面章节中已作了许多说明。就理论而言，我们已努力揭示出早期新教和现代独裁主义的情感根源；就一些概

念而言，我们也已力图指出：如对施虐—受虐狂性来说，爱情意味着共生性隶属而不是在平等基础上的相互肯定和结合；牺牲意味着个人完全服从某种较高一级的东西，而不是维护一个人精神与道德上的自我；差别意味着权力上的差别，而不是在平等基础上个性的实现；正义意味着每个人应该获得他应得的东西，而不是个人可以无条件地去实现固有并不可剥夺的权利；勇气意味着准备屈从和忍受痛苦，而不是充分地肯定个性以反对权力。虽然两个不同人格的人使用例如爱情这同一个词，但其词义会随着两个人性格结构的不同而完全不一样。事实上，只要对这些概念的含义进行正确的心理分析，就可以避免许多思维上的混乱，因为任何纯粹的逻辑分类，都必然会失败。

思想有着感情的发源地，这一事实至关重要，因为这是一把了解某种文化精神的钥匙。不同的社会，同一社会中不同的阶级，都有其特定的社会性格，正是在这种社会性格的基础上，各种思想得以形成并具有力量。例如，被当代人当作是生活主要目标的工作和成功的思想之所以能够变得有力量和对现代人有感染，就是因为人类处于孤独和怀疑之中。但是，假如有人向普布洛的印第安人或墨西哥的农民宣传努力工作和追求成功的思想，将完全是对牛弹琴。这些人具有一种不同类型的性格结构，他们无法理解，这种宣传究竟在扯些什么，即使他们也懂得这个人的语言。同样的道理，希特勒和与他有同样性格结构的那部分德国人，都非常真挚地认为，任何相信战争是可以取消的人，不是十足的傻瓜就是货真价实的骗子。由于他们具有这种社会性格，所以对他们来说，没有痛苦和灾难的生命，就像自由和平等一样，令人难以想象。

某些集团会经常有意识地接受一些思想，但由于其社会性

格的特性，这些思想并没有真正影响它们。这些思想仍然是他们有意识的信念的一部分，但在关键时刻，人们不会按照这些思想行事。纳粹主义胜利时的德国工人运动就是一个明证。在希特勒掌权之前，绝大部分德国工人都投社会党或共产党的票，并信奉这些党的思想，它们在工人阶级中极有市场。然而，这些思想的实际份量与它们所占的市场是不相称的。纳粹主义的猖狂进攻并没有遇到什么政治对手的狙击，而这些"对手"的大多数曾准备为它们的思想而斗争。许多左翼党的信徒，尽管在他们的党具有权威时，相信其党纲，但一当危机出现，他们就准备改弦更张了。只要进一步分析一下德国工人的性格结构，就可以阐明所以会出现这种现象的原因(当然并不是唯一的原因)。大多数德国工人的人格类型具有我们曾称之为极权主义性格的许多特点。他们深深地崇拜和追随现存的权威。社会主义之强调个人的独立而不强调权威，强调团结而不强调分散的个人，并不真正符合这些工人的建立在他们人格结构基础上的愿望。激进分子领袖所犯的一个错误是，根据他们的思想所占的市场来估量他们党的实力，而忽视了这些思想实际所占份量的不足。

相反地，我们对新教和加尔文教义的分析就已指出，这些思想之所以在新教徒中是强有力的力量，就因为它们对出现于这些人的性格结构之中的需求和焦虑，具有感染力(这些思想本来就是为他们提出来的)。换句话说，**只有当思想符合特定社会性格中占统治地位的特别的人类需求时，它们才能成为强有力的力量。**

不仅思维和感觉，而且人的行为，也是由人的性格结构所决定。弗洛伊德的功绩就在于指出了这一点，尽管他谈论此事的理论构架是不正确的。在精神病例中，可以明显地看到，人的活

动决定于他的性格结构的主要趋势．情不自禁地去数窗户和人行道上的石头，这是某种强制性性格冲动所致，对此是不难理解的。但是，一个正常人的行为往往表现为是由理性的思考和现实必然性所决定的。然而，只要借助于由精神分析提供的这种新的观察工具，我们就能认识到，所谓理性行为，大部分也是由性格结构所决定的。我们在讨论工作对现代人的意义时，已对这一观点作过说明。我们看到，迫切想要不眠不休地活动的欲望根植于孤独和优虑。这种对工作的强迫性和其它文化中的对工作的态度是不一样的，在其它文化中，人们进行工作同样也具有必然性，但并不是受他们自己性格结构之中的额外力量所驱使的。由于今天所有正常人都有着这种想要工作的强迫性，而且，由于如果他们想要生存下去就必须工作，所以，人们就很容易忽视在这一特性中所包含的非理性因素。

现在，我们就得问一下性格对于个人和社会究竟具有什么样的功能。就对个人所具有的功能而言，作出回答并不困难。如果某个人的性格在不同程度上与社会性格相一致，那么其人格中的主要的内驱力，会促使他依照他所在的文化的特定环境，做应该和需要的事。例如，倘若他有着一种储蓄和憎恶乱花钱的激昂的内驱力，那么，这种内驱力将对他大有帮助（假定此人是个依靠储蓄和节俭才能维护生计的小店主）。除了具有这种经济上的功能外，性格特质还有着一种纯粹心理上的功能，这也是很重要的。由于对这个人来说，储蓄也是一种出于他人格的欲求，所以他这样做，在心理上也能获得很大的满足。当他节省金钱时，他不仅实际地得到好处，而且在心理上也感到满足。假如人们注意观察一下日常生活，就会确信我在这里讲的没有错。例如，一个下层中产阶级的妇女在商店里买东西，她为节省了二分

币钱所表现出来的那种兴奋状态，与另一个具有不同性格的人对感官快乐所表现出来的兴奋，没有什么不同。这种心理上的满足不仅仅发生在当某个人的行为符合其性格结构的需求之时，而且也发生在当他所看到、听到的思想符合其性格结构的需求时。对具有极权主义性格结构的人来说，他会被一种把自然描写成是我们必须屈从的强力的意识形态，或被一篇对政治事件作虐待狂描述的演说所深深打动，而他对此所见所闻也会导致心理上的满足。总而言之，对一个正常的人来说，性格的主观功能在于，**使他去做对他来说从某种实际的立场出发必须要干的事，同时，又使他从其活动中获得心理上的满足。**

如果我们从社会性格在社会过程中所具有的功能这个角度来观察社会性格，那么，首先必须指出，人们通过使自己适应社会环境，从而发展了那些使他情愿做他不得不做的事的特性。这一点在论述社会性格对个人所具有的功能时已指出过。在一个特定的社会中，假如大多数人的性格（即社会性格）也是这样地适应个人在这一社会中所必须要完成的客观任务的话，那么，人们的精力就会成为使这一社会有效地运行的不可缺少的生产性力量。再以工作为例加以说明。现在的工业社会要求我们的大部分精力用在工作上，倘若人们仅是出于外在的必要性才去劳动，那在他们该做什么与爱做什么之间会产生尖锐的冲突，并因此而减少工作的效率。但是，由于性格能动地适应了社会要求，所以人的精力不但不会引起冲突，相反变成了一种促使人按照特定的经济必要性去行动的原动力。因此，现代人并不是出于迫不得已去拼命工作，而是受一种内在强制力所驱使去工作。这种内在强制力的心理意义，我们已作过分析。换句话说，人们并不是服从外在的权威，而是已树立了一个内在的权威即良心和

责任，这一内在的权威比任何外在的权威更有效地支配着他。**社会性格已将外部的必要性内在化，并从而使人的精力用在某个特定的经济和社会制度所确立的工作上。**

从这里我们已看到，一旦在某种性格结构中发展了某些需求，那么符合这些需求的任何行为，在心理上总是令人满足的，同时从物质成功的观点来看，又总是切合实际的。只要一个社会能同时向个人提供这两方面的满足，那我们总会看到这样一种局面：心理的力量凝结成社会的结构。但迟早会出现时间滞差，当新的经济环境产生时，传统的性格结构依然存在，但传统的性格特性对新的经济环境不再有用。人们总是倾向于依照他们的性格结构行事的，但在这种情况下，他们的行为成了经济进步的真正的障碍，同时又丧失了允许他们按照他们的"本性"去行事的机会。例如，昔日的中产阶级，尤其是像德国这样阶级分明的国家的中产阶级的性格结构，可以说明我们的这一论断。昔日中产阶级的长处是节俭、谨慎、细心、多疑，在今日的企业中，这些原有的长处与诸如创造、冒险、进取这样新的长处相比较，就显得没有价值了。尽管这些昔日的长处还有点用处（例如对小店主），但是，其可用性的范围已变得如此狭小，以致于只有极少数的昔日中产阶级的子孙能成功地"运用"他们的性格特性促使他们发展经济。经过长期教育，他们已形成了能使之适应其阶级的社会境况的性格特性，但是经济的发展要快于性格的发展。经济发展和心理发展之间的这种冲突，导致了日常的经济活动，已不再能满足心理的需求。但是，这些需求仍然存在着。它们不得不通过其它方式来寻找满足。作为下层中产阶级重要特征的极端个人主义，由个人扩展到了整个国家。在私人竞争中所使用的虐待狂冲动，也部分转移到了社会和政治舞台上，部分由

于遭受挫折而更加强化了。这样，由于摆脱了任何束缚的因素，他们就从政治迫害和战争行为中去寻找满足。这些心理力量，由于混杂了对整个形势日益恶劣所产生的不满情绪，非但不能稳定现存的社会秩序，相反成了被那些一心想摧毁传统民主社会的政治和经济结构的组织所利用的炸药。

我们还没有谈到教育过程在社会性格形成中所起的作用。但鉴于许多心理学家认为，培养幼儿的方法及促使儿童成长的教育技艺，显然是引起性格发展的原因，似乎应对这一点有所评论。首先应该自问，我们所说的教育是指什么？可以对它下各种定义，而从社会发展过程的角度看似乎是这样的：教育的社会功能是促使个人具有将来在社会中起作用的功能，即使个人的性格向社会性格方向靠近，使个人的欲求符合他所扮演的社会角色的需要。任何社会的教育制度都决定于这种功能。所以，我们不能用教育过程来解释社会结构及其成员的人格，可又不得不用特定社会的社会和经济结构的需要来解释教育制度。但是，由于下述这一原因教育方法是极端重要的：教育方法是被用来使个人长成所要求的那个样子的一种机制，可以把教育方法视为使社会需要变为个人特性的一种手段。虽然教育方式并不是某种特定的社会性格的原因，但是，它们都是促使性格形成的一种机制。正是在这一意义上，认识和了解教育方法是对一个正在运行的社会作全面分析的重要一环。

我们刚才说的这些对作为整个教育过程的一个特殊部门的家庭，也是同样适用的。弗洛伊德曾经指出，儿童的早期经历对他的性格结构的形成，具有决定性的影响。假如弗洛伊德的话是正确的，那我们怎样去理解儿童与社会生活很少接触（至少在我们的文化中是这样），却又受其影响呢？其原因不仅仅在于

父母所采用的是他们所在的社会的教育方式（个别情况除外），而且在于，从其自己的人格来说，他们也代表了他们的社会或阶级的社会性格。他们通过自己的身份，即作为社会精神的代表，把我们所谓的心理气氛和社会精神传递给儿童。因此，可以把家庭视为社会的心理代理人。

上面已说过，社会性格是由某个特定社会的存在形态所造就的，现在我想提醒读者注意在第一章中所讲过的动态适应问题。虽然人受社会经济和社会结构需求的影响是毋庸置疑的，但人也不是无限制地去适应的。人不仅有某些生理需求必须予以满足，而且还有某些与生俱来的心理特性需要予以满足，假如它们受到挫折，将会产生某些反应。这些特性是什么呢？最重要的可能就是培育、发展和实现人在历史进程中已发展了的那些潜力的倾向，这些潜力有诸如创造性的和批判地思考的能力、区别情感的和感性的经验的能力。每一种这样的潜力都有其自身的原动力。一旦它们在进化过程中形成了，它们就倾向于要表现出来。这种倾向是可以被压抑下去的，也可以遭到失败，但是压抑的结果是产生新的反应，尤其是会产生破坏性和共生性冲动。事情也似乎是这种想要成长的总倾向（它是同一生物倾向的心理对应物），又产生了例如渴望自由、憎恶压迫这样具体的倾向，因为自由是得以成长的基本条件。追求自由的欲望有可能被压抑下去了，而个人也有可能意识不到这种欲望了，但即使如此，这种欲望仍作为一种潜力存在着，并通过由压抑必然带来的种种有意或无意的不满情绪，总要显示它还存在着。

像上面所说的那样，我们也有理由假定寻求正义和真理的冲动，也是人的本性所固有的一种倾向。虽然它也会像追求自由的冲动一样，可能遭到压抑和歪曲。由于作出了这一假定，在

理论上我们陷入了危险的境地。我们很容易倒退到这种宗教的和哲学的假设中去；用人是按照上帝的形象创造出来的这种信仰来解释人的追求正义与真理的倾向之存在，或者用某种自然规律来解释这种倾向之存在。但不能把我们的论点建立在这样的解释上。在我们看来，说明这种追求正义和真理的冲动的唯一途径就是从个人和社会两个方面来分析人类的整个历史。我们发现，对没有权力的人来说，在争取自由和成长的斗争中，正义和真理是最重要的武器。在人类历史上，绝大多数人都必须为自己而同压迫和剥削他们的强权组织进行斗争，除了这一事实外，每一个人在童年时，都曾经历过一段没有权力的阶段。在我们看来，正是在这种无权力的状态下，诸如正义感和真理感这些特性发展起来了，并且成了人所共有的潜力。于是，我们发现：虽然生命的基本条件决定着性格的发展，虽然在生物学上不存在固定的人的本性；但人的本性却有其自身的原动力，这种原动力在社会过程的演化中，是一种活跃的因素。即使我们不能用心理学的术语，清楚地说明这种人性的原动力的确切本质，但得承认其存在。在力图避免犯使用生物学和形而上学观念的错误的过程中，我们也必须警惕犯社会学上的相对主义这种同样严重的错误。社会学上的相对主义把人看作是由社会环境所操纵的木偶。人的自由和幸福的神圣权利根植于人固有的特性之中，即在人追求生存、追求发展和表达潜力的冲动之中，这些潜力在历史演化过程中已在人之中得到发展。

在这一点上，我们再次声明，本书所采取的心理分析方法，与弗洛伊德所采取的心理分析方法之间，存在着非常重大的区别。第一点区别，我们在第一章中已作过详细论述，所以在这里简单地提一下就可以了。这就是：我们认为人性本质上是受历

史条件制约的，尽管我们没有低估生物因素的作用，并且相信把文化因素与生物因素对立起来，是不能正确地说明这个问题的。其次，弗洛伊德的基本原则是把人看作一个整体、一个封闭的系统，大自然赋予它某些受生理条件制约的内驱力。并且，他又把人的性格的发展解释成是对这些内驱力得到满足或受挫折时的一种反应。在我看来，探索人格的基本途径是了解人与世界，他人、自然以及与其自身的关系。我们相信，人主要是一种社会存在物，而并非像弗洛伊德所认为的那样，主要是自给自足的，只是为了满足其本能需求才要与他人发生关系。在这一意义上，我们还相信，个体心理学基本上就是社会心理学，用沙利文的话说，就是关于人与人之间相互关系的心理学；心理学的关键问题是探讨个体与世界之间的特殊关系，而不是探讨本能欲望的满足与挫折。应该把有关人的本能欲望的问题，作为人与世界关系的总问题中的一部分，而不是作为人格问题本身来加以理解。所以，在我们看来，置于个人与他人关系中心的需求与欲望，如爱、恨、温柔、共生，是基本的心理现象，可是弗洛伊德认为，它们不过是本能需求获得满足或遭受挫折而产生的次要结果。

从性格学这一角度看，弗洛伊德的生物学定向与我们的社会定向之间的区别也有着特殊的重要性。弗洛伊德根据他本人及亚伯拉罕、琼斯等人的发现，提出儿童在所谓性区域（嘴和肛门）所经受的快感，是与进食与排泄的过程联系在一起的；由于超刺激作用和遭受挫折或者由于不断出现的强烈的感受性，在尔后年代里，按正常的发展过程，生殖器应变得具有头等重要性，而这些性区域仍保留着它们的里比多的特性。他又提出，这种在前生殖层次上的"固着"又升华并形成一定的反应构成，正是这种反应构成成为性格结构的一个组成部分，如某人有积蓄

钱财和其它东西的怪癖，这是他升华了保留大便的无意识欲望所致。还有人梦寐以求不经过自己的劳动从别人那里获得一切，这只因为他受"渴求被喂养"这种无意识欲望所驱使，这种欲望被升华为想要获得帮助和知识等。

弗洛伊德的这些论断具有极端重要性，但他作了错误的说明。他正确地看到了这些"口腔的"和"肛门的"性格特征易动情的不合理性质。他也看到了这些欲望充斥于人格的所有领域；充斥于人的性的、情感的和理智的生活中，看到了这些欲望使人的所有活动增添色彩。但是，他错误地解释了性格特征与性区域之间的因果关系，正好把这种因果关系颠倒了。人想要以一种消极的方式从自身以外的什么地方获得他所希望得到的如爱、保护、知识、物质财富之类东西的欲望，在儿童的性格之中发展成了一种对自己与他人的经验的反应。假如通过这些经验，人对自己力量的感觉因恐惧而削弱了，假如人的首创精神和自信心瓦解了，假如人的敌意发展起来并又被压抑下去了，假如与此同时，他的父亲或母亲唯有在他听话、规矩的前提下方给予爱和关心，那么，这样一种心理丛 constellation 会使他产生这样一种态度：放弃积极的进取，把自己的所有精力转向外部根源上去，所有欲望的实现最终依赖于这些外部根源。这种态势之所以具有这种激情的性格，是因为只有通过这种方式，人才能实现自己的欲望。人之所以常常梦见或幻觉自己被喂食和喂奶，是由于嘴比其它任何器官更能表现这种接受的态势。但是，嘴的感觉并不是这种态势的原因，它只是用一种肉体的语言表述某种对外部世界的态势。

对"肛门"型性格特征的人来说，这一道理同样适用由于他的特殊经历，他比"嘴巴"型性格特征的人更为离群孤独，他企图

通过把自己塑造成一个自给自足的系统，来获得安全感，并且把爱或一切来自外部的态势都作为对自己安全的一种威胁。确实，有许多例子可以说明，这些态势首先是在喂食和排泄的过程中发展起来的。喂食和排泄在儿童的早期阶段是主要的活动，也是父母基于表达爱或强制性，儿童基于表达顺从或抗拒性的主要领域。然而，这些性器官自身的超刺激作用和挫折并不会在人的性格中产生这种态势的固着，虽然儿童通过喂食和排泄能获得某种快感，但这种快感对性格的发展并不重要，除非它们在身体的层次上，代表了那种根植于性格结构整体的态势。

对一个仍然有条件得到母爱的婴儿来说，母乳喂养的突然中断，不会在其性格方面带来严重的后果；但对一个失去了母爱的婴儿来说，就可能获得"嘴巴"型性格特征，即使喂养过程在没有特殊干扰的情况下还在继续着。因为"嘴巴的"或"肛门的"幻觉、肉体的感觉，意味着肉体的快乐，或者因为这种快乐已被神秘地升华了，所以在尔后的岁月中它们并不重要。但是，只因它们与世界（世界是它们得以产生的基础而它们也表述这一世界）有着某种特殊的关系，它们又显得很重要。

只是从这种观点看，弗洛伊德在性格学上的发现，才对社会心理学具有重要意义。例如，假如我们假设，与排泄有关的某些早期经历产生了"肛门"型性格（它是欧洲下层中产阶级的典型性格），那么，我们几乎找不到任何证据可使我们理解为什么某个阶级应该具有这种"肛门"型的社会性格。但是，假如我们把这种性格理解成是一种根植于性格结构中、产生于与外部世界的接触中、与他人发生关系的一种形式，那么我们就有了一把理解为什么下层中产阶级的整个生活方式，例如它的吝啬、孤独和

敌意，造成了这种类型的性格结构的发展的钥匙①。

第三个重要不同之点是与前面两个密切相关的。弗洛伊德根据他的本能定向说和人性是恶的这一很深的信念，把人的所有“美好的”动机都理解成是“卑贱的”的结果。例如，他把正义感解释成是儿童对比他好的人所具有的那种原始的妒忌的结果。如前所述，我们相信，类似真理、正义、自由之类美好的东西，虽然它们常常只是一些空话或文饰，但它们能成为真正的冲动，并且我们相信，任何分析，不把这些冲动作为动态的因素，那必然是荒谬的。这些美好的东西没有形而上学的特性，它们根植于人的生活环境之中，我们也应根据这一点来对此加以分析。如不想陷入形而上学和唯心主义的概念中，就不应该拒斥这种分析方法。心理学，作为一门经验科学，它的任务就是研究产生这种美好的事物的动机，以及与此有关的道德问题，从而使我们对这些事情的思考，从非经验的和形而上学的因素中解脱出来，这些非经验的和形而上学的因素使争端淹没在传统的论述之中。

最后，还应提及另一不同点。这就是关于“匮乏”的心理现象与“充裕”的心理现象之间的区别问题。人类生存的原始状态是匮乏，有些迫切的需求是必须优先给予满足的。只有基本需求已得到满足而还有剩余的时间和精力时，文化才能发展。而且，随着文化的发展，这些与充裕现象联系在一起的冲动也发展起来了。自由的（或自发的）行为总是一种充裕的现象。弗洛伊德的心理学是一种关于匮乏的心理学。他给快乐所下的定义是：

① F. 亚历山大企图用在某些方面与我们论述相同的语言来重申弗洛伊德在性格学上的发现，（参见F·亚历山大《心理因素对胃肠失调的影响》，载《心理分析季刊》，第15卷，1934年）。但是，虽然他的观点比弗洛伊德进步，可仍未能从根本上克服生物学倾向，未能完全把人与人之间的关系作为“前生殖”冲动的基础和本质来加以解释。

随着痛苦的消除而出现的满足。在他的体系中，充裕现象，像爱或温柔一样，实际上是没有地位的。他不仅忽视这种现象，而且，对予以极大注意的性现象也作了片面的理解。从他关于快乐的整个定义出发，他把性仅仅看作是一种生理强迫行为，而把性快感也仅仅看作是痛苦的紧张的消除。在他的心理学中，根本没有注意到性冲动是一种充裕的现象，性快感是一种自发性欢乐，这种欢乐的本质并不是消极地消除紧张。

本书用来理解文化的人性基础的解释原则究竟是什么呢？在对这一问题作出回答之前，回忆一下若干与我们的主张所不同的解释倾向，可能是有益的。

一、用"心理学的"方法加以解释，这是弗洛伊德的思维特征。这种观点认为，文化现象产生于心理因素，心理因素产生于本能冲动，而本能冲动只有受到某种程度的压抑时，才受社会的影响。根据这种解释，弗洛伊德派学者认为资本主义是"肛门色情"的产物，而早期基督教的发展则是对父亲意象矛盾心理的产物。①

二、用"经济学的"方法加以解释，有些人把马克思对历史的理解歪曲成是运用了这种观点。按照这种观点，主观的经济利益，是宗教和政治思想这些文化现象的起因，从这样一种假马克思主义的观点出发②，人们企图把新教解释成是为了适应

① 我的《基督的教条》(载《心理分析学家》，维也纳，1936年)一书，对这种方法，作了较充分的讨论。

② 我之所以称这种观点为"假马克思主义"，是因为它把马克思的理论解释成为：历史是由受追求物质利益的欲望所驱使的经济动机所决定的，而实际上马克思本人并不这样认为。在马克思看来，经济动机是由能导致不同的经济态度的客观环境所构成的，追求获得物质财富的强烈欲望只是这种种经济态度的一种(这一点在第一章已指出过)。

资产阶级的某些经济需要而产生的。

三、站在“唯心主义”立场上的解释，M·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书所作的分析，就代表了这种解释。他认为，新的宗教思想是一种新的经济行为方式和文化精神得以发展的原因，虽然他也强调这种行为并非绝对地是由宗教教义所决定的。

和这些解释正好相反，我们认为，一般地说，意识形态和文化根植于社会性格之中；而社会性格又是由某个特定社会的存在方式所决定的；主要的性格特征反过来又成了决定社会过程的创造性力量。就新教和资本主义的精神问题而言，我已力图指出，中古社会的瓦解威胁着中产阶级；这种威胁又在心理上产生了无权力的孤独和怀疑感，而这种心理上的变化正是造成加尔文和路德的教义具有感染力的原因；这些教义强化并稳定了性格的变更；这些新发展起来的性格特征又成了发展资本主义的创造性的力量（资本主义的发展当然又和经济与政治的变革分不开）。

至于法西斯主义，可以运用同样的原则加以说明：下层中产阶级对某些经济变革，例如垄断力量的日益增长和战后的通货膨胀，产生了反应；随之而来的是某些性格特征即虐待狂冲动和受虐狂冲动也强化了；纳粹意识形态诉诸于这些强化了的性格特征，而这些新的性格特征又成了支持德国帝国主义扩张的强有力的力量。从以上两个实例中我们可以看到，当某一阶级受到新的经济倾向威胁时，它将对这种威胁在心理上和意识形态上作出反应；而且这种反应所带来的心理上的变化，又促进了经济力量的发展，即使这种力量同那一阶级的经济利益是互相矛盾的。我们看到，经济的、心理的和意识形态的力量通过这样

一种方式在社会过程中起作用；人通过自身内部的变革，对变化着的外部世界起着作用；这些心理因素又影响着经济和社会过程。经济的力量是产生作用的，但我们必须不把它们作为一种心理动机，而应作为一种客观的条件来加以理解；心理的力量是产生作用的；但我们必须看到它们是历史地受限制的；思想的力量是产生作用的，但我们须知，它们是根植于一个社会团体的成员的性格结构的整体之中的。尽管经济的、心理的和意识形态的力量是相互依赖的，但它们各自也都有某种独立性。经济的发展尤其如此，它虽依赖于诸如自然生产力、技术和地理因素等客观因素，但仍按其自身的规律进行着。至于心理的力量，我们已经指出，其情况同样如此，它们虽受外部的生活条件所影响，但也有它们自身的动力，也就是说，它们是人的需求的表现，这种需求虽然可以被塑造，但不可能被根绝。在意识形态领域中，我们发现一种类似的独立自主性，这种民主性根植于在由历史过程所获得的逻辑规律和知识体系的传统之中。

关于社会性格，我们重申如下原则。社会性格产生于人的本性对社会结构的动态的适应。变化着的社会条件导致了社会性格的变化，也就是说，导致了新的需求和忧虑。这些新的需求又引起新的观念，并且可以说，又使人们接受了这些新的观念；而这些新的观念反过来又倾向于稳定和加强新的社会性格，倾向于决定人的行动。换句话说，社会条件以性格为中介，影响了意识形态现象；另一方面，性格也不是消极地适应社会条件的产物，而是建立在这样一些因素基础上的动态适应的产物，这些因素既有生物学上的、人的本性所固有的，又有作为历史进化的产物而为人固有的。

陈学明译

《自我的追寻》
（1947年）

本书在许多方面是《逃避自由》的续篇，作者在书中继续发挥他在《逃避自由》一书中所述的思想，着重从伦理学方面分析现代人的人性与性格，人的自我及其潜能的实现。他认为，心理分析不能不涉及重要的伦理规范和价值问题。一种神经病症就是道德冲突的表现，而心理分析的成功就在于对道德冲突的了解和克服。关于人格诸类型的阐发、关于创发性性格定向和非创发性性格定向的见解，是作者独具创见的重要部分。他认为，在接受型、剥削型、囤积型、交易型四种非创发性性格定向中，交易型定向是现代人特有的性格定向，它是现代人放弃从内心追求真正的自我，而把人格作为商品在交易市场上企图实现交换价值的表现。他认为，应当主张一种人本主义的伦理价值观，唤醒现代人认清自己的人本主义良心，努力成为真正的自我本体；发挥自己的创发性潜力，在自我的领域中追寻理想的目标，实现人的真正的价值和幸福。

全书共五章，这里选择的是本书第三章第二节。

第三章 人性和性格

二、人　　格

人都是一样的，因为他们同样有人的境况及其内在的生存两歧性；他们解决自身问题的方式又是独特的。人格的无限差异本身就是人类生存的特征。

我把人格理解为先天和后天的心理特质的总体，这些特质是一个个体的特征，并使个体有别于他人。先天和后天特质之间的差异总的来说与气质、才能及一切构成上既定的心理特质和性格之间的差异是同义的。虽然气质的不同没有伦理学的意义，但性格差异却构成伦理学上的现实问题。这些差异表现了个人在生活技艺方面的成功程度。为避免对气质和性格两词用法中普遍存在的混淆，我们将对气质作简单的讨论。

（一）气　　质

希腊名医希波克拉底把气质分为四种类型：胆汁质、多血质、抑郁质和粘液质。多血质和胆汁质是以兴趣容易激发并迅速改变兴趣为特征。前者兴趣贫乏，后者兴趣强烈。相反，粘液质和抑郁质的特征为固执且兴趣不易激发。粘液质型兴趣贫乏，而抑郁质型却兴趣强烈。① 按照希波克拉底的观点，这些不

① 这四种气质以四种要素为象征：胆汁质＝火＝热而干，快而强；多血质＝气＝热而湿，快而弱；粘液质＝水＝冷而湿，慢而弱；抑郁质＝土＝冷而干，慢而强。

同的反应样式与不同的体质相关(有趣的是，在一般用法中，人们只记得这些气质的否定方面；今天胆汁质指易怒；抑郁质指意气沮丧；多血质指过于乐观；粘液质指反应迟钝。)这些气质的分类，在冯特之前一直被大多数气质研究学者所使用。现代最重要的气质类型概念由荣格、克里斯克摩和谢尔顿所创立。[①]

在这个领域中的进一步研究，特别是关于气质与躯体过程的关系方面的研究，无疑是重要的。但是，必须明确区分性格和气质，因为这两个概念的混淆阻碍了气质研究和性格学的进展。

气质指某种反应模式，它是构成性的，不可变更的；性格主要由个人经验，尤其是早年生活经验所形成。在某种程度上会因见识和新经验而改变。譬如，一个胆汁质的人，其反应样式是"快而强"。但如何快而强则取决于性格。如果他是个有创发性、公正、多情的人，当他恋爱、当他为不公正而激怒、当他为新观念所打动时，他都会作出迅速而强烈的反应。如果他具有破坏性或施虐狂的性格，他表现毁坏性和残忍性就会是迅速而强烈。

气质与性格的混淆已给伦理理论带来了严重后果。与气质差异有关的偏爱，纯粹是主观爱好问题，而性格的差异从伦理上讲，则具有最根本的重要性。有个例子可能有助于阐明这一点。戈林和希姆莱是具有不同气质的人，前者属躁郁性气质，后者属精神分裂型情感性气质。于是从主观偏爱出发，一个为躁郁性气质吸引的人会"喜欢"戈林胜过希姆莱，反之亦然。然而，从性格上来讲，这两人具有一种共同特质：他们都是野心勃勃的施

---

① 也可以比较查里斯·威廉·莫里斯在《生命之路》(纽约哈帕兄弟公司1942年版)中运用于文化实体方面的气质类型。

虐狂。因此，从伦理学观点来看，他们都同样邪恶。相反，在有创发性的性格中，一个人可能主观地宁爱胆汁质而不爱多血质；但这种判断并不构成对这两人各自价值的判断。①

在应用荣格的"内倾"型和"外倾"型气质概念时，我们经常发现相同的混淆。偏爱外倾型的人把内倾型者说成是忧郁和神经质的；而偏爱内倾型的人则把外倾型者形容为浅薄、缺乏韧性与深度。这种谬误就在于将一种气质的"好"人与另一种气质的"坏"人相比较，并把价值上的差异归因于气质上的差异。

我认为，气质与性格之间的这种混淆对伦理学的影响是显而易见的。因此，当它导致对主要气质不同于我们自己的所有各种人都加以谴责时，它也由于假设了性格的差异与气质的差异一样是爱好的差异而支持了相对主义。

为了讨论伦理理论，我们必须转向性格概念的分析，这既是伦理判断的主题，又是人类伦理发展的目标。这里，我们也应首先澄清传统的混淆的背景，在这种情形下，这种混淆主要集中在动力论和行为主义的性格概念之间的差异上。

---

① 气质与性格混淆不清的一个迹象是：克里斯克摩虽然一直使用气质概念，但其著作以《体格与性格》为名，而不是《气质与体格》。谢尔顿的著作虽定名为《气质种种》，但对气质概念在实际上的应用仍含混不清。他所指的"气质"包括在具有某种气质的人身上表现出的纯粹气质特征与性格特征的混合。假如大多数人尚未达到情感上的完全成熟，在他们中某些气质类型就会显示出与这种气质相似的某种性格特征。最典型的例子是谢尔顿将无选择的社交性的特性列为内脏质气质特性之一。然而只有不成熟的、缺乏创发性的内脏质才具有无选择的社交性；创发性的内脏质将具有能选择的社交性。谢尔顿所列出的并非气质特性，而是一种经常与某气质和体质相联的性格特性，只要大多数主体均具备同样的成熟程度。由于谢尔顿的方法是一种完全依赖于"特性"与体格的统计关系的方法，而不对特性群作理论上的分析，因此他的错误几乎是不可避免的。

(二) 性　　格

1. 动力论性格概念

性格特征过去和现在都被行为主义倾向的心理学家们认为与行为特征同义。从这一观点出发，性格被定义为既定的“个人特有的行为型式”。① 其他学者像威廉·麦孤独，R·G·戈登和克里斯克摩等人则强调性格特性的意动的和动力论的因素。

弗洛伊德不仅最早而且最一贯和最深刻地发展了性格理论，这是一个根植于行为但不等同于行为的冲动体系。为了理解弗洛伊德动力论的性格概念，将行为特性和性格特性加以比较将是有益的。行为特性是借助于第三者所能观察到的行动来描写的。因此，例如，行为特性“勇敢”可被定义为达到某一目标而不怕丧失舒适、自由或生命。或者节俭这一行为特性可以被定义为目的在于节省钱或其它物质财产的行为。但是，如果我们深入探究这种行为特性的动机，特别是其无意识的动机，就能发现其中包含着无数完全不同的性格特性。勇敢的行为可能是被野心所激发，以至一个人会为了赢得赞美而在特定境况下甘冒生命危险；也可能是被自杀的冲动所激发，这驱使人寻求危险，因为他有意无意地轻视自己生命并想自我毁灭；它也可能是因为完全缺乏想象力所致，他的勇敢行为是由于没有意识到危险正等待着他；最后，它可能是被对一个人为之行动的某理想或目标的真正的忠诚所决定的，这种动机一般被认为是勇敢的基础。从表面上看，这些例子的所有行动都是相同的，尽管动机各不相同。我说“表面上”，是因为一个人如果仔细观察这种行为，

① 勒兰德·E·兴赛与雅可布·谢兹基合著《精神病学辞典》(纽约牛津大学出版社，1940年版)。

就能发现动机的差异也会导致行动的细微差异。例如，战场上的一个军官，如果他的勇敢是出于对一种理想的忠诚而不是出于野心，在不同的境况中其行为会完全不同。在第一种情况下，他将不发起进攻，如果要冒的危险与达到的战术目标不成正比的话。另一方面，如果他被虚荣心所驱使，这种激情会使他无视自己和士兵的生命危险。他的行为特性"勇敢"在后一种情况下显然是野心的真正表现。再以节俭为例。一个人可能由于经济境况的必要而节俭；或者是因为他具有吝啬的性格，这促使他不顾实际需要而把节省本身就作为一种目的。此处也可证明，动机会造成与行为有关的差异。在第一种情况中，这个人能清楚地辨明何时该节约，何时该花钱；在后一种情况下，这个人则不顾客观需要只知一味节省。另一种可以由不同动机来断定的因素是对行为的预言。要是一个"勇敢"的士兵为野心所激发，我们可以预言，只有在能得到酬报的时候，他才会有勇敢的行为。当一个士兵由于忠诚于事业而表现勇敢时，我们也可以预言，他的勇敢是否会得到酬报的问题简直不会影响他的行为。

与弗洛伊德的无意识动机概念密切相关的是他的性格特性的意动本性理论。他承认一些大小说家们和大戏剧家们已经了解的事：如巴尔扎克所指出的，性格研究涉及"激发人的力量"；人的行动、感觉和思维方式在很大程度上取决于他的性格特征，而不仅是对现实环境的合理反应的结果；"人的命运即他的性格"。弗洛伊德承认性格的动力论特质，以及一个人的性格结构代表了一种生命过程中能量得以贯通的特殊形式。

弗洛伊德试图以他的性格学和里比多理论相结合来说明性格特性的动力论本质。19 世纪后期自然科学领域盛行的那种唯物主义思想曾假定，自然和精神现象中的能量是一种实体而不

是相互联系的存在。据此，弗洛伊德认为，性的内驱力是性格的能源。他以许多复杂和卓越的假设将不同的性格特征解释为各种性内驱力的"升华"或"反应形态"。他将性格特性的动力论本质解释为里比多根源的表现。

精神分析理论的进步与自然科学及社会科学的进步相一致，导致了一种新概念，其基础不是原本就孤立的个人，而是人与他人，与自然、与自身的关系。正是这种关系被假定为支配和调节人在情感冲动中所显示的能量。这种新观点的倡导人之一H·S·沙利文曾因此把精神分析定义为："人际关系的研究"。

下文介绍的理论在基本观点上依据弗洛伊德的性格学，即：假定性格特性潜在于行为并必须由行为推论而来；它们构成的力量虽然强大，但个人可能完全未意识到。下文还依据弗洛伊德的另一假定：性格中的基本存在不是单一的性格特性而是总体的性格组织，从中产生出许多单个的性格特性。这些性格特性被理解为一个症候群，它由特殊的组织，或者按照我的说法，由性格定向所造成。我将只论述非常有限的几种性格特性，它们直接来自潜在的定向。另一些性格特性也可以同样加以处理，可以看到，它们也是基本的定向或这些主要的性格特性同那些气质特性混合的直接结果。然而，我们会发现，大量惯常被列为性格特性的其它东西并非我们意义上的性格特性，而纯粹是气质或仅仅是一些行为特性而已。

这里所提出的性格理论与弗洛伊德的主要区别是，性格的根本基础不是在各种类型的里比多组织中，而是在个人与外部世界关系的种种特殊形式中加以理解的。在生命进程中，人使自己与世界相联系的方式为①靠获取和同化事物，②靠使自己与人们及与自身相联系。我称前者为同化过程，后者为社会

化过程。两种联系方式都是开放的，并且不是像动物那样本能地被决定的。人能够获得事物是他从外界来源接受或取得它们，或者凭藉自身努力来产生它们。但是他必须以某种方式去获得并同化它们，以便能满足自身需要。人也不能单独生活而与他人不相关。为了防卫、工作、性的满足、娱乐、抚养后代、交流知识和物质的所有物，他不得不与他人发生联系。但除此之外，他必须与他人相处得好，与他们在一起，成为一个群体的部分。完全孤立是难堪的，且不明智。同时，人能以各种不同的方式与他人联系：他能爱或恨，他能竞争或合作，他能基于平等或权势、自由或压迫来建立社会体系；但他必须以某种方式建立联系，这种联系的特殊形式就是他性格的体现。

个人使自己与世界相关联的这些定向构成了他的性格核心；性格可以定义为在同化和社会化过程中疏通人的能量的相对持久的方式。精神能量的这种疏通具有非常重要的生物功能。既然人的行动并不取决于先天本能的型式，如果他每次行动，每次采取步骤时，都不得不审慎地作决定，那么人生就太不安全了。相反，许多行动需要迅速完成而不允许有意识地审慎思考。此外，假如所有行动均来自审慎的决心，那么行动中就会发生更多的不协调，而不是与正常作用协调一致。根据行为主义的理解，人通过发展能够借助于条件反射来理解的行为和思维的习惯，学会以半自动方式作出反应。虽然这种观点在某种程度上是对的，但它忽视了这一事实，即大多数为个人所特有并难以改变的根深蒂固的习惯和看法来源于他的性格结构；它们表达了能量在性格结构中疏通的特殊形式。性格体系可被认为是动物本能的人类替代物。一旦能量以某种方式被疏通，器官行动就与性格相符地发生。一种特殊的性格从伦理上说也许不

合需要，但它至少使人相当连贯地行动，并且解除每次都要作出新的审慎决定的负担。他能按适合自己性格的方式安排生活，在内部和外部情境之间创造某种程度的协调。此外，性格对于个人的观念和价值又具有选择的功能。既然对大多数人来说，观念似乎独立于他们的情感、愿望并且是逻辑推论的结果，他们就感到对世界的态度是由他们的观念和判断所证实的，而实际上这些观念和判断是他们的性格的后果，就像他们的行动是他们的性格的后果一样。这种证实实际上转过来又趋于稳定其性格结构，因为它使后者显得正确和合理。

性格不仅具有使个人行动连贯且"合理"的功能，它还是他适应社会的基础。儿童的性格由父母性格所塑造，在对他们作出反应时得以发展。父母及其培养儿童的方法转过来又取决于其文化的社会结构。一般家庭是社会的"精神媒介"，通过使自己适应家庭，儿童获得了后来在社会生活中使他适应其所必须履行的职责的性格。他获得了使他愿去做他必须做的那种性格，其核心是他与同一社会阶级或文化的大多数成员所共有的。一个社会阶级或文化的大多数成员共同具有性格的诸主要因素，一个人能把"社会性格"说成是代表既定文化的多数人共同的性格结构核心，这一事实表明性格形成依赖于社会的和文化的型式的程度。但是我们必须从社会性格中区分出个人性格，在同一文化里，这个人和那个人的个人性格并不相同。这些差异部分地归因于父母的个性差异和儿童生长的特定环境的精神与物质的差异。然而它们也归因于各人的构成性差异，尤其是气质的差异。从发生论角度看，个人性格的形成取决于其生活经验，包括那些个人的经验和从文化而来的经验对气质与生理构成的影响。环境对于两个人来说从来不相同，因为构成的差异使他

们以或多或少不同的方式来体验同一的环境。纯粹的行动和思想的习惯，作为个人与文化型式相符的结果发展起来，而并非根源于个人性格，容易在新的社会型式影响下改变。另一方面，假如一个人的行动根源于其性格，它就充满能量，且只有在个人性格发生根本变化时才会改变。

在以下分析中，我把非创发性定向与创发性定向区别开来。必须注意，这些概念是“理想类型”，而不是对既定的个人性格的描述。此外，出于教学的目的，这里将对它们分别进行探讨。任何既定的个人的性格一般是这些定向的全部或部分的混合，然而其中必有一种占主导。最后，我想在此说明，对非创发性定向只描述其否定方面，而对其肯定方面将在本章后面部分加以简单的讨论。①

2．性格类型：非创发性定向

（1）接受型定向

处在接受型定向中，一个人感到“一切善的来源”都在外界，他相信，获取他想要的东西，无论是物质，或者是感情、爱、知识、快乐等，唯一方式就是从外部来源去接受它。在这种定向中，爱的问题几乎全是“被爱”的问题而非爱他人的问题。这种人趋向于不加区别地选择其所爱的对象，因为他们极其需要被人爱的体验，以致会“爱上”任何爱他们或似乎爱他们的人。他们对被爱者一方所体验到的任何退缩和冷淡极为敏感。他们在思维领域中的定向也是相同的：如果他们理解力强，就成为最好的听众，因为其定向是接受而不是提出意见；如果听任其自行其

① 以下对非创发性定向的描述，除交易型定向外，其余均依照弗洛伊德及其他人所提出的生殖器成熟前性格的临床描述。在讨论囤积型定向时则可发现理论上的差异。

是，他们就不知所措。这些人的特征首先是找别人来提供其所需要的信息，自己却连最起码的努力也不去做。如果信教，他们具有的上帝概念就是一切寄托，自己则无所作为。如果不信教，他们对各个人或各机构的关系也完全一样；他们总是寻求"有魔力的帮手"。他们表现出一种特有的忠诚，这来自对其所顺从者的感激和对失掉它的恐惧。既然他们需要许多帮助才感到安全，就不得不忠诚于许多人。说"不"对于他们是难事，他们容易陷入忠诚和允诺的冲突之中。既然不能说"不"，他们就爱对任何事和任何人说"是"，结果他们完全丧失批判能力而日益依赖他人。

他们不仅依赖权威以获得知识和帮助，而且也依赖一般人以求得任何支持。当他们独自一人时便会手足无措，因为他们觉得无人帮助就会一事无成。这种无人帮助的情况对于那些其性质真是只能独自完成的行动特别重要，如作出决定和承担责任。例如在私人关系中，他们所征求意见的人，正是他们必须对之作出决定的人。

这种接受型非常喜爱吃喝。这些人倾向于以吃喝来克服焦虑和压抑。嘴是一个特别显著的特点，富有表情，嘴唇很会张开，仿佛处于不断期待喂食的状态中。在他们的睡梦中，被喂食经常是被爱的象征；挨饿则是受挫和失望的表现。

大体上，这种接受型定向的人的外表是乐观和友善的，他们对生活及其生活的才能具有某种信心，但是一旦其"供应来源"受威胁，他们就会变得焦虑不安和心烦意乱。他们常有帮助人的真诚热情和愿望，但是替人做事也为了争取他人好感。

（2）剥削型定向

正如接受型定向一样，剥削型定向也有它基本的前提，即感到一切善都在外界，人无论想要什么都必须到那里去寻找，人自

已不能创造任何东西。然而，两者之间的区别是，剥削型不希望以礼物的形式接受他人的东西，而是通过强力和狡诈夺取。这种定向扩展到行动的一切领域。

在爱和感情方面，这些人倾向于掠夺和窃取。他们只被那些能从他人那里夺取的人们所吸引。他们被一个人所吸引是以这个人依恋他人为条件；他们不会爱上无依恋者。

我们发现，有关思想和理智方面的追求，他们的态度也是这样的。这种人不是趋于创造思想而是趋于窃取思想。这可以直接用剽窃的形式，或者更狡猾地把他人吐露的思想用不同的措辞重复并坚持说是他们自己的新思想。惊人的事实是，一些有高度智慧的人往往采取这种方式，尽管如果凭藉自身才智，他们完全能有自己的思想。在其他方面有才能而缺乏独到见解和独创精神的人们常可以用这种性格定向、而不是用天生缺乏任何独创力来解释。他们对物质事物的定向也是如此。对他们来说，取自他人的东西似乎总比自己创造的好。他们利用和剥削能够榨取的任何人和任何东西。他们的座右铭是："偷来的果子最甜"。因为他们想利用和剥削人，他们"爱"那些或直截了当地或含蓄地很有指望的剥削对象，极其厌倦已被他们榨取光的人。最极端的例子就是盗窃癖者，他只喜爱能盗窃之物，尽管他有钱买它们。

这种定向似乎以尖嘴利舌为象征，这常常是这种人的显著特点。说他们对他人常作"刺人的"嘲讽并非俏皮话。他们的态度掺杂着敌意和操纵的色彩。人人都是剥削对象，根据其可利用性被加以判断。在这里看到的不是成为接受型性格的自信和乐观，而是怀疑和犬儒主义、羡慕和嫉妒。由于他们只满足于取自他人的东西，他们倾向过高估计他人之所有，低估自身之所备。

(3) 囤积型定向

接受型和剥削型同样都取自期待外界，囤积型定向则与其有本质不同。这一定向使人几乎不相信取之外界的任何新东西；他们的安全感是基于囤积与节约，而消费被认为是一种威胁。他们似乎在自己周围筑起一道防护墙，其主要目的是要尽可能多地把东西放入这个加固了的地方内，而尽可能少地漏出去。他们既吝啬金钱和物质，也吝啬感情和思想。对他们来说，爱本质上是一种占有；他们不想给予爱却试图以占有"所爱者"来得到爱。囤积型的人常对人甚至对记忆显示出一种特殊的信念。他们多愁善感而恋昔如金；他们铭记昔日，沉湎于以往的感情和经历的回忆之中。他们无所不知却无独创性，不会别出心裁。

这些人也可以从面部表情和姿态上加以辨认出。他们往往紧闭双唇，其姿态表示出退缩的特征。可以说接受型的姿态诱人而率直，剥削型的姿态放肆而犀利，囤积型的姿态则是生硬的，仿佛想强调他们与外界之间的界线。这种姿态的另一特有因素是，迂腐的条理性。囤积型者对待事物、思想或感情都井井有条，但对待记忆他的条理性却又无效而僵硬。他不能容忍事物离开适当位置，并自动地将其重新整理。对他来说，外界有闯入他加固了的地方的危险；井井有条意味着制服外界，将一切东西放置和保持于适当的位置，以免被入侵的危险。他的强制性清洁癖是他需要消除与外界接触的另一种表示。一切在他的疆界之外的事物都被认为是危险的和"不清的"；他以强制性的洗涤来消除接触的危险，犹如宗教规定接触不洁之物或人之后要举行洗涤仪式一样。事物不仅须置于适当位置，而且须在适当时间放置；着迷般地遵守时间是囤积型的特征；这是另一种制服外界的形式。如果外界被体验为对一个人的加固了的地方构成威

胁，固执就是合乎逻辑的反应。不断的"不"字几乎是对入侵的自动防御；稳守不动是对逼迫的回答。这些人倾向于觉得他们仅仅拥有固定数量的力量、胆量或智力，这份储备会由于使用而减少或者耗尽，并永远不会得到补充。他们不能理解一切有生命实体的自我补充功能，一个人的精力的活动和使用会增加力量，而停滞不用却会带来瘫痪状；对他们来说，死亡和毁灭比生存和成长更现实。创造的行动是一种奇迹，为其所闻却不为其所信。他们的最高价值是秩序和安全；他们的座右铭是："太阳之下无新物"。在他们与他人关系中，亲密是一种威胁；无论疏远还是占有他人都意味着安全。囤积型者倾向于多疑，并有一种特殊的正义感，这实际上是说，"我的就是我的，你的就是你的"。

(4) 交易型定向

交易型定向只是在现代才发展为一种主导定向。为了理解它的性质，一个人须将现代社会中市场的经济功能看作不仅与这种性格定向相似，而且看作是现代人得以发展的基础和主要条件。

物物交换是最古老的经济机制。然而，传统的地方市场与现代资本主义发达的市场具有本质上的不同。地方市场上的物物交换为交流日用品提供了机会。生产者和顾客成了相识；他们是比较小的群体；需求或多或少是被知道的，因此生产者能根据这种特殊需求来生产。

现代市场① 再也不是一种聚合的场所，而是一种以抽象和

① 如要研究现代市场的历史和功能，请参阅K·波兰尼所著的《大转变》一书。(纽约林哈特公司 1944 年版)

非个人需要为特征的机制。一个人为这种市场生产，而不是为所熟悉的顾客生产；它的判决基于供求的规律；并且这种规律决定着商品能否销售和价格多少。例如，不管一种鞋有什么使用价值，假如供过于求，一些鞋在经济上便被判处死刑；也可能完全不生产它们了。就商品的交换价值而论，销售日就是"判决日"。

读者可能反对说，如此描写市场过于简单化。生产者确实试图预测需求，在垄断情况下甚至能在某种程度上控制市场。然而，市场调节功能一直是，至今仍是突出的，足以深刻地影响城市中产阶级的性格形成，并通过后者的社会文化影响作用于全部人口。市场的价值概念强调交换价值而非使用价值，这导致关于人们，尤其是自身的类似的价值概念。根植于视自身为商品、其价值为交换价值的经验之中的性格定向，我称之为交易型定向。

在我们的时代，交易型定向一直在迅速增长，与其相伴随的是一种新市场的发展，即"人格市场"，那是最近数十年的现象。职员和商人，企业总经理和医生，律师和艺术家都出现于这个市场。确实，他们的合法身份和经济地位各不相同，有些是独立开业收费；有些则受雇用，领取工资。但是，他们在物质上的成功都有赖于需要他们服务的人或雇用他们的人的个人接受。

人格市场上的估价原则与日用品市场相同：一个销售人格，另一个销售日用品。两者的价值都是交换价值，对它们来说使用价值是必要的条件而不是充足的条件。确实，如果人们只具备合意的人格而不能胜任其必须从事的工作，我们的经济体系功能就不能发生作用。一位纽约的医生，如果没有起码的医疗知识和技术，即使有最佳服务态度和拥有花园街上医疗设备最

佳的诊所，也不能使他成功。即使最迷人的个性，也不能使一个秘书避免失业，除非她打字速度适当。但是，如果我们问在成功条件中技能和品格各占多少比重，就会发现只有在例外情况下，成功才主要是技能和某些其它的人的品质，如诚实、正派和正直的结果。虽然作为成功的前提，以技能和人的品质为一方，人格为另一方，它们之间的比例是有所变化不同的，但人格因素总起决定作用。成功主要依赖于一个人在市场上如何出售自己，他如何使自己的人格被理解，他的"包装"有多漂亮，他是否"令人愉快"、"健康"、"敢作敢为"、"可靠"、"有雄心"；此外，他家庭背景如何，他属于哪个俱乐部，以及他是否认识有关人士。需要何种人格类型在某种程度上取决于一个人工作的特殊领域。证券经纪人、售货员、秘书、铁路总管、大学教授或旅馆经理须有各种不同的人格，而这又须满足一个条件：有需求。

为了达到成功，一个人具有了从事既定工作的技能和资质并不够，还须在与许多人竞争中能使他的人格"吃得开"，这一事实形成了人对自身的态度。假如生活的成功依赖于一个人所知的和所能做的就足够了，他的自我估计就与其能力、即与其使用价值成正比。但是，既然成功多半有赖于一个人如何推销其人格，他就体验到自己是商品，更确切地说，体验到自己同时是销售者和被销售的商品。一个人不关心自己的生命和幸福，却关心可否成为易销售之物，这种感觉可与商品的感觉，例如与柜台里提包的感觉相比，假如它们能感觉和思考的话。每个提包都想尽量使自己"迷人"以取悦顾客，尽量使自己显得昂贵以获得比其对手更高的价格。售价最高的提包会感到得意洋洋，因为这意味着它最"有价值"；售不出的会感到悲哀并确信自己无价值。这种命运也会降临在一种提包上，它虽然秀外慧中，却因时

尚已变，遭了恶运。

一个人就象提包一样，在人格市场上也须合乎时尚，为此他必须知道最需要的是哪种人格。这种知识一般经由整个教育过程而传播，从幼儿园到大学，并为家庭所补充。然而，这种早期阶段获得的知识并不够，它只强调人的某些一般的品质，如适应性，志向和对他人变化着的期望的敏感性。更具体的成功样式的图景取自别处。画刊、报纸和新闻短片展示了多种多样成功的图景和生活经历。图片广告亦有类似功能。如果一个人要在当代人格市场上赚"大钱"，画在裁缝广告上的成功的总经理便是他应当显现和成为的形象。

向普通人传播理想的人格典范的最重要的手段是电影。年青姑娘极力仿效高贵的明星的表情、发式和姿态，以此作为最有希望的成功道路。小伙子试图显得和变得象他在银幕上看到的崇拜者一样。虽然普通公民几乎不同最成功者的生活发生接触，但他与电影明星们的关系却非如此。诚然，他与他们也未真正接触，但他可以从银幕上再三看到他们，可以写信给他们并收到其亲笔签名的照片。过去演员虽受社会歧视，但对于观众仍是大诗人作品的传播者；与此相反，现在我们的电影明星们虽不传播伟大的作品和思想，但他们的功能却是使普通人与"伟人"的世界相联系。一个普通人即使不能期望变得象明星们一样成功，他也能竭力仿效他们；他们是他的圣人，由于成功，他们便体现着生活的准则。

既然现代人体验到自己在市场上既是销售者又是商品，他的自尊就依赖于他所无法控制的条件。假如他"成功"，他就有价值；反之则一文不值。这种定向所产生的不安全程度无论怎样估计也不会过高。如果一个人感到其自身价值主要不是由他

所具有的人类品质，而是由他在变化无常的竞争市场上的成功所构成，那么，他的自尊必然会动摇，并不断需要他人来肯定。因此，一个人被驱策着为了成功而不懈地奋斗，任何挫折对他的自尊都是严重的威胁；其结果是孤独无援、岌岌可危和自卑的感觉。如果市场盛衰是一个人价值的裁判，那么尊严与自豪感就被摧毁。

但是，这不仅仅是一个自我估价和自尊的问题，而是一个人把自身作为独立存在来体验，他与自身同一的问题。后文我们将看到，成熟的有创发性的个人体验到他自已是与他的力量同一的动作者，由此产生出他的认同感。这种自我感可以简单地表达为"我即我所为"。交易型定向的人把自身诸力量当作与他异化了的商品。他并不与这些力量同一，但它们却由于他而被掩盖起来，因为要紧的并非在使用它们的过程中他的自我实现，而是在销售它们的过程中他的成功。他的力量及其所创造的东西都被疏远，成了与他自已相异而由别人去评判和利用的东西。于是他的认同感就像其自尊一样动摇起来了；它是由一个人所能扮演的角色之总和构成："我即你所欲之我"。

易卜生在《培尔·金特》中表现了这种自我状态，培尔·金特想发现他的自我，却看到自已象一只洋葱头，能一层接一层地剥开而找不到核心。由于人不能在怀疑自身同一中生存，因此在交易型定向中必定发现，同一的确证不是与他自身及其力量有关，而是在别人对他的看法中。他的威望、地位、成功，他被别人作为某一个人来认识这一事实，取代了真正的认同感。这种境况使他完全依赖别人对他的看法并强迫他保持曾获得成功的角色。如果我与我的力量互相分离，那么，我的自我的确是由我的售价所构成。

一个人体验他人的方式并不与他体验自己的方式相异。他人被体验为同自己一样的商品，他们也不是把自身表现出来，而是表现他们的可售部分。人与人之间的差异仅仅被归结为有多少成功、吸引力、因而有多少价值的量上的差异。这一过程与市场上商品所发生的情况并无二致。一幅画和一双鞋既可表现在、也可归结为它们的交换价值，它们的价格。因此若干双鞋"等于"一幅画。人与人之间的差异以同样的方式被归结为一种共同因素，即他们的市场价格。他们的个体性，那自身之中独特的和唯一的东西并无价值，实际上只是一种在性格中垫底的因素。独特一词所具备的含义的确表达了这一态度。它几乎已经变得与奇怪同义，而并非指人的最伟大成就——发展了其个体性的成就。平等一词也已经改变了它的含义。人人生而平等的思想意指人人具有将自身当作目的而不是当作手段的相同的基本权利。今天，平等已等同于**可交换性**，是对个体性的真正否定。平等不是每个人特性发展的条件，而意味着个体性的废除，意味着交易型定向的"无私特征"。平等曾经与差异有关，但是它现在已变得与"冷漠"同义。的确，冷漠已成为现代人与其自身和与他人关系的特征。

这些情形必然使一切人际关系改变颜色。当个人自身被忽视的时候，人们之间的关系必然成了表面性的，因为相互联系着的不是他们本身而是可交换的商品。人们没有能力、也担负不起关心每个人中唯一的和"独特的"东西。但是，市场创造了一种它自己的同志关系。人人都陷入相同的竞争战，同样为了成功而奋斗；大家相遇在同样的市场条件下（或者至少相信他们是如此）。每个人都知道他人如何感觉，因为个个处境相同：孤独，害怕失败，渴求欢乐；在这种战斗中没有宽恕可给予或可期

望。

人际关系的这种表面性特征使许多人希望在个人的爱中能发现深厚的和强烈的感情。但是，爱一个人与爱其邻人是不可分的；在任何既定文化里，爱的关系仅是流行在那种文化里的人的相关性的较强烈的表示罢了。因此，期望那根源于交易型定向的人的孤独能够由个人的爱来治愈，乃是一种幻想。

思维象感情一样取决于交易型定向。思维呈现出迅速领会事物以至能成功地控制它们的功能。在广泛而有效的教育的促进下，这一点导致了高度的理智，而不是高度的理性。就控制的目的而言，所有的需知道的一切都是事物表面的、肤浅的特征。要通过看穿现象的本质才能被揭示的真理，成了一种过时的概念——不仅是脱离了经验材料，独断地主张的前科学意义上的"绝对真理"，而且也包括人通过将其理性应用于观察所获得的并随时可加以修正的意义上的真理。大多数智力测验都依据这种思维；它们与其说是测量理性和知性的能力，不如说是测量对既定境况的迅速的心智应变能力；"心智顺应测验"倒应该是它们的最恰当的名称。① 对于这种思维，运用比较和定量测定的范畴——而不是对既定现象及其性质作全面的分析，乃是必要的。所有问题都同样"令人感兴趣"，其重要性的各自区别几乎没有意义。知识本身成了商品。在这里，人也同他自身力量相异化；思维与认识被体验为产生结果的工具。关于人自身的知识，即心理学，曾在西方思想的伟大传统中被视为美德、正当生活和幸福的条件，现在已经蜕化为一种工具，被用来在市场研

---

① 参阅厄内斯特·沙克特尔的"个性测验中的个性概念与识别"，载《社会研究杂志》1937年1月6日版，第597—624页。

究、政治宣传和做广告中更好地控制他人和自身。

显然，这种类型的思维对我们的教育体系有着深刻影响。从小学到研究生院，学习的目的都是尽可能多地获取主要用于市场交易用的知识。学生要学习如此之多的东西，以致于他们几乎不能剩下时间和精力去思考。不是对所教学科或对知识和见识本身的兴趣，而是知识所给予的提高了的交换价值，才是需求更多更好的教育的主要刺激。我们发现如今有一种对知识和教育的极大热情，而同时也对所谓不实际和无用的思维抱有一种怀疑与轻蔑的态度，认为这种思维"仅仅"关心真理而在市场上没有交换价值。

虽然我已将交易型定向描述为非创发性定向之一，但它在许多方面如此不同，以至它自成一格。接受型、剥削型和囤积型定向都有一个共同点：每一种定向都是人类相关性的一种形式，这种形式如果支配了一个人，就成为其特性，表现为其特征。(关于这一点后文将表明，四种定向并非必然具有迄今所描写的否定性质)。然而，交易型定向并不发展一个人所具有的潜在的东西(除非我们荒谬地断言"无物"也是人类资质的部分)；它的真正本质乃是：没有一种特定的和永久的相关性得到发展，态度的充分易变性是这种定向的唯一持久的质。在这种定向中，只有那些销路最好的质才得到发展。没有一种特殊态度占支配地位，只有符合愿望的质能够最迅速地填塞空缺。但是，这个质不再具有质这个词的恰当意义；它只是一个角色，一个质的伪装，如果另一个质更合乎愿望就欣然对换。例如，可敬有时是合乎愿望的。某些商号的商人应当给公众的印象是具有可靠、认真和可敬那些 19 世纪许多商人确实具有的品质。如今，人们要寻求的是一种人，他因其外表看上去似有这些质而能赢得信任；这个人

在人格市场上所销售的是其表现出的角色的能力；角色背后是哪种人则无关紧要且无人关心。他自己感兴趣的不是他的诚实，而是诚实能在市场上为他取得什么。交易型定向的前提是空缺，缺乏任何不易改变的质，因为任何持久的性格特性都可能在某一天与市场的需求相冲突。一些角色不能符合人的独特性；因此必须废除它们，——废除的不是角色，而是独特性。交易型人格必须自由，摆脱一切个体性。

上述各种性格定向可能显得彼此互相分离，但事实上决非如此。例如，接受型定向可能支配着一个人，但它往往同任何一种或全部其他的定向混合在一起。当我将在本章的后面部分讨论各种不同的混合时，我想强调这一点，即所有的定向都是人类资质的组成部分，任何定向的支配地位在很大程度上取决于个人生活于其中的文化的特性。虽然对各种定向与社会型式之间的关系的更详细的分析应当留给主要处理社会心理学问题的研究，但是我想在此提出一种尝试性假定，即社会条件有助于四种非创发性定向中的任何一种占支配地位。应该注意的是，研究性格定向与社会结构之间关系的重要性，不仅在于它帮助我们理解性格形成的某些最重要的原因，而且在于各种具体定向——由于它们为一个文化或社会阶级的大多数成员所共有——代表了强大的情感力量，我们必须了解这种情感力量的作用以便理解社会的功能。鉴于当前强调文化对人格的影响，我想说明，社会与个人之间的关系不能简单地从文化型式和社会制度"影响"个人的意义上去理解。它们间的相互关系日益深刻；一般个人的整个人格均由人们相互联系的方式所铸成，它取决于社会经济和政治结构竟达到这样的程度，以致于原则上能从对一个人的分析中推断出他生活于其中的那个社会结构的总体。

在牢固确立一个群体有权剥削另一个群体的社会中，常可发现接受型定向。由于被剥削群体没有改变其处境的力量或观念，它就会倾向于将其主人们尊为供养者，从他们那里接受一切生活所需品。不管奴隶所得如何之少，他总感到靠他自己的努力也许会获得更少，因为他的社会结构使他深信，他没有能力组织它，没有能力依赖自己的活动与理性。就当代美国文化而言，乍看之下似乎完全不存在接受型态度。我们的整个文化，它的观念和它的实践都阻碍着接受型定向，强调人人应自我照料和自我负责，如果他想要"吃得开"，就得运用他自己的首创精神。然而，虽然接受型定向受到阻碍，但它决非不存在。我们在前面已经讨论过，安逸和讨好的需要引起孤独无援之感，它正是现代人微妙的接受性根源。它特别表现在对"专家"和公众舆论的态度上。人们希望每一领域都有一个专家能告诉他们事物如何以及他们应当怎么办，他们所应做的一切就是听其言，行其道。现在有科学专家，幸福专家，而作家们成了生活艺术专家，正是由于他们是畅销品的作者。这种微妙然而相当普遍的接受性在现代"民俗学"中呈现出多少有点怪诞的形式，尤其为广告所促进。尽管人人知道"迅速致富"的计划在现实中是行不通的，但普遍存在着过不费力的生活的白日梦。它部分地表现为与新发明的使用相联系；不需变速的小汽车、省去摘除笔套麻烦的自来水笔仅仅是任意举出的这种幻想的两个例子。它特别流行在论述幸福的那新计划中。以下引语非常具有特色，作者说道，"这本书告诉你如何胜过以前的你一倍，不论你是男人还是女人，——愉快、健康、充满活力、自信、能干、无忧无虑。你无需实行劳神费力的程序；这要比那简单得多了……我们在这里制定的，达到所指望的收益的路线可能显得不可思议，因为我们几乎没有人能想象出不劳而

获……然而正如你将看到的，事实就是如此。"①

剥削型性格及其座右铭"我需要的我就拿"，可追溯到当海盗的和有封地的祖先们，并由此延续至19世纪掠夺大陆自然资源的盗贼般的巨商。用马克斯·韦伯的话说，这些为逐利而浪迹全球的"流浪的"和"冒险的"资本主义者就是这一类人，是目的在于贵卖贱买并且无情地追求权力和财富的人。18、19世纪竞争条件下经营的自由市场培养过这种类型。我们的时代又目睹了各极权主义制度中赤裸裸的剥削性的复活，它们不仅企图掠夺本国的自然资源和人类资源，而且企图掠夺它们的武力足以侵略的任何其他国家的自然资源和人类资源。它们宣扬强权即公理，并借口优胜劣汰的自然法则来使其合理化；爱和正派是软弱的象征；思维是懦夫与堕落的职业。

在18和19世纪，囤积型定向与剥削型定向并存。囤积型保守稳健，所感兴趣的不是无情地去获得，而是基于稳妥原则和保存已获得之物的富有条理的经济追求。对于他，财产是其自我的象征，对它的保护乃是最高的价值。这种定向给了他极大的安全感；他对财富和家庭的拥有，仿佛受19世纪相对稳定的条件所保护构成了一个安全的和易于管理的世界。清教徒的伦理观强调工作与成功是善的证明，它曾经支持了这种安全感并倾向给予生命以意义和宗教完善感。这种稳定的世界、稳定的拥有和稳定的伦理的结合，曾给予中产阶级成员一种归属感、自信心和自豪感。

交易型定向并不产生于18或19世纪。它无疑是现代的产

---

① 哈尔·福尔威《将改变你生活的10秒钟》（芝加哥威尔考克斯及福莱特出版公司，1946年版）。

物。只是到了最近，包装、标签和商标名称在人们中间也象在商品中一样变得日益重要了。工作信条失势，而销售信条则成为首位。在封建时代，社会流动性极为有限，一个人不能以他的人格获得成功。在竞争的市场时代，社会流动性特别在美国相对地增大了；假如一个人"交货"了，他就获得成功。今天，对孤独的个人来说，完全靠个人去发财的机会同过去相比大大减少了。想获得成功的人必须适应大的组织，扮演所要求的角色的能力则是他的主要财产之一。

失去个性、空虚、生活的无意义、个人的机械般自动化，导致日益增长的不满和寻求更合适的生活方式以及能引导人达到此目的的准则的需要。现在我将要讨论的创发性定向是指这样一种性格类型者，他的一切潜力的增长与发展是所有其它活动所从属的目标。

3. 创发性定向

(1) 一般特性

从古代和中世纪直至19世纪末，文学作品都竭力去描写善人与善的社会应是如何的想象。这些观念部分地表达在哲学或科学论文形式中，部分地寄托在乌托邦形式中。20世纪则明显地缺乏这些想象。它所强调的是批判地分析人与社会，人应当是如何的，各种肯定的想象仅仅蕴含于其中。毫无疑问，这种批判极有意义，并且是任何社会改革的条件，然而，缺乏设计"更好的"人和"更好的"社会的想象麻痹了人对自身和对其未来的信念。(同时它也是这种麻痹的结果。)

当代心理学，特别是心理分析在这方面也无例外。弗洛伊德及其追随者们已经对神经症性格作出了杰出的分析。他们对非创发性格的临床描述(弗洛伊德的术语为前性器性格)详尽而

精确——尽管他们所用的理论概念需要修正。但是他们几乎没有考虑到正常的成熟的和健全的人格。这种性格弗洛伊德称之为生殖器性格，一直是相当模糊和抽象的概念。他将它定义为一个人的性格结构，在他那里口腔的和肛门的里比多业已失去支配地位而在生殖器性欲的统治下发挥功用，其目的是与异性性交。对生殖器性格的描述尚未超出这种陈述，即它是一个能很好地发挥性功能与社会功能的个人性格结构。

在讨论创发性性格时，我大胆地超出批判性分析而探究充分发展了的性格的本质，这种性格是人类发展的目标，同时也是人道主义伦理学的理想。这种探究可以作为对创发性定向概念的初步研究，来陈述它与弗洛伊德生殖器性格的联系。的确，如果我们不是拘泥于文字而是象征性地使用弗洛伊德里比多理论上下文中的术语的话，那就能十分精确地表示创发性的含义。因为性成熟阶段乃是人具有自然生育能力的阶段，由精子和卵子的结合创造出新的生命。虽然这种类型的创造为人和动物所共有，但物质创造能力却是人所特有的。人不仅仅是理性的和社会的动物。他也可以被定义为创造的动物，能运用他的理性和想象力改变在他身旁发现的物质。他不仅能创造，而且为了生存必须创造。然而，物质创造只是性格方面创造性的最常见的象征。人格的“创发性定向”① 是指一种基本态度，是在所有的人类经验范围中的相关性的样式。它包括对人，对己，对物的各种心智的、情感的和感觉的反应。创发性是人运用其力量和实现其固有潜力的能力。如果我们说他必须运用他的力量，就是指他必须是自由的，不依靠某个控制他力量的人。此外，我们还

① 本书中创发性一词的含义是《逃避自由》一书中所述自发性概念的扩展。

指他为理性所引导，因为，他只有认识了自己的诸力量是什么，如何使用它们以及为什么使用它们，他才能利用这些力量。创发性意味着他将自身体验为他的力量的体现和“行动者”；他感到自己是具有这些力量的人，同时这些力量也没有被伪装和脱离他。

为了避免“创发性”一词本身带来的误解，简单地讨论一下什么不是创发性，看来是适当的。

一般说“创发性”一词与“创作性”、尤其是艺术创作性相关联。的确，真正的艺术家是创发性的最令人信服的代表。但是，并非所有的艺术家都是创发性的；例如，一幅习俗画也许只不过在画布上展示出照相机式地重现一个人外表的技巧而已。但是，一个人能创发性地体验、观察、感觉和思维而不一定具备创作可见或可交流的东西的才能。**创发性是每个人都能具备的态度，除非他在心智上和情感上有毛病。**

“创发的”一词也容易同“有活动力的”一词相混淆，“创发性”则容易同“活动性”一词相混淆。虽然这两个词可能同义（例如在亚里士多德的活动性概念中），但在现代用法中活动性的含义往往同创发性截然相反。活动性常被定义为支出能量来改变现存境况的行为。相反，如果一个人不能改变或明显影响现存境况而反被自身之外的力量所影响或推动，那么他就被描述为被动的。这种当代的活动性观念只考虑能量的实际支出和它所引起的变化。它不在支配各种活动的各种潜在的心理条件之间作出区别。

一个处于催眠状态下的人的活动性就是这种非创发性活动性的一个极端的例证。此人在深度催眠状态中可能会睁着双眼，会行走、讲话和做事情；他“活动着”。活动性的一般定义可

以应用于他，因为消耗了能量并引起某种变化。但是如果考虑到特殊的性格和这种活动性的性质，就会发现，被催眠者并非真正的"行动者"，而是催眠术施行者用提示的方式通过他来行动。虽然催眠昏睡状态是人为的状态，它却提供了一种境况的极端而有特点的范例。在这种境况里，一个人能够是活动的而又不是真正的活动者，他的活动性是他不能控制的强制力所造成的。

非创发性活动性的一个共同类型是对焦虑的反应，无论是急剧的还是慢性的，有意识的还是无意识的，它往往根源于今天人们狂乱的偏见。有一种活动性虽然经常同由焦虑所激发的活动性相混杂，但不同于这种活动性，它是建立在顺从或依据一个权威的基础之上的那一类活动性。权威可为其所畏惧，所钦佩或所"爱"——通常这三者混杂在一起——但这种活动性的起因在形式和有关的内容方面都是由于权威的指挥。此人之所以活动乃是因为权威要他活动，并且他所做的就是权威要他做的。这种活动性是在权威主义的性格中找到的。对于他来说，活动性意味着以高于其自我的名义行动。他能以神的名义、过去的名义或职责的名义行动，但却不能以自我的名义行动。权威主义性格接受了一种既不易受攻击又不可变更的较高力量为行动的推动力，结果他就不能看到来自自身中的自发的动力。①

与顺从的活动性相似的是机械般的活动性。这里我们发现的不是对公开权威的依赖，而是对事实上公众舆论、文化模式、常识和"科学"所代表的无名权威的依赖。这个人感觉的或做的就是他被期望着应当感觉的或做的；他的活动缺乏自发性，这是

① 但是权威主义性格不仅仅趋向于顺从，而且也希望统治他人。事实上，这种人总是表现出虐待狂和受虐狂的两重性格，只是各自的强度和抑制程度不同。（参阅《逃避自由》一书中所讨论的权威主义性格）

就这种活动并非发源于自己的精神的或情感的体验，而是发源于外部源泉的意义上来说的。

在最强大的各种活动性来源中有非理性的诸种激情。为吝啬、色情、受虐狂、羡慕、嫉妒和一切其它贪婪形式所驱使的人是被迫行动的；然而，他的行动既不自由也不合乎理性，而是同作为一个人的理性和兴趣相对立的。一个如此受困扰的人会不自觉地重复他自己，越来越固执，越来越墨守成规。他是活动的，但却不是创发性的。

虽然这些活动的来源是非理性的，行动着的个人既不自由也不合乎理性，但仍可以有重要的实际成果，经常导致物质上的成功。在创发性概念方面，我们所关注的不是必然导致实际成果的活动性，而是关注一种态度，关注一种反应样式和在生命过程中朝向外界和自身的定向。我们关注的是人的性格，而不是他的成功。①

创发性就是人实现其特有的潜力，运用其力量。但什么是"力量"？令人啼笑皆非的是，此词表示两个矛盾的概念：拥有的力量＝能力和控制的力量＝统治。但是，这个矛盾是一种特殊的矛盾。力量＝统治产生于力量＝能力。"控制的力量"乃是"运用的力量"的误用。人创发性地运用他的各种力量的能力即是他的潜力；无能即是软弱无力。凭借他的理性力量，他能透过现

---

① 麦克斯·韦特墨遗著《创发性思维》是一本虽不完整但却有趣的分析创发性思维的著作。（纽约哈帕兄弟公司1945年版）。此外有缪斯特伯格、那托普、柏格森和詹姆斯所论述的创发性的某些方面；布伦坦诺和胡塞尔对心理"行动"的分析；狄尔泰对艺术创造的分析，以及O·谢瓦兹所著《医疗人类学》一书（莱比锡：赫塞尔公司1929年出版）。然而在这些著作中，这个问题均未与性格联系起来加以讨论。

象的表面理解它们的本质。凭借他的爱的力量，他能冲破使一个人与他人分离的围墙。凭借他的想象的力量，他能设想到尚未存在的事物；他能作计划，并由此着手创造。在人缺乏潜能的地方，他与世界的关系就会被误用为统治别人的愿望，对别人行使控制权，仿佛他们只是一些物。统治与死亡相伴随，潜力与生命相伴随。统治产生于无力，转过来又使它加深，因为，如果一个人能迫使别人为他服务，那么他自己的创造需要就不断地被麻痹。

当人创发性地运用其力量时，他怎样与外界关联呢？

一个人能以两种方式体验外部世界：复制地体验，靠与一个胶卷将所拍摄的事物作确切记录的同样方式来知觉现实（虽然连纯粹复制的知觉也需要心灵的积极参予）；发生地体验，靠设想它，即靠通过个人自身心智的和情感的力量的自发活动性来活跃和再创这种新材料。虽然在某种程度上每个人的确以这两种方式作出反应，但每一种体验的各自份量却相差很大。

发生能力的相对萎缩在我们的文化中屡见不鲜。一个人或许能够按照事物本来面目（或按照他的文化以为它们所是的）去认识事物，但他不能从内部活跃自己的知觉。这种人是十足的"实在主义者"，他所看到的只是所有看得到的事物的表面特征而完全不能深入到表面之下的本质，设想尚未显现的东西。他只见细节不见全体，只见树木不见森林。现实对于他仅仅是已经物质化的东西的总和。这种人并不缺乏想像，但他的想像是一种计算的想像，它将所有已知的和现存的因素结合起来，而推论其未来的运行。

另一方面，丧失觉察现实的能力的人是不健全的。精神病人建立起一个内心的现实世界，在其中他似乎充满了信心；他

生活在自己的世界里，为一切人所知觉到的现实的共同因素对于他却是不现实的。当一个人看到的对象在现实中并不存在而完全是他想像的产物时，他就具有幻觉，他根据自己的感觉来解释事件，而与现实中所发生之事无关，或者至少是对它没有恰当的认识。一个偏执狂的人会相信他正在受迫害，一个偶然议论也许蕴含着羞辱他和毁灭他的计划。他确信，这种意图没有更明显清楚地表现出来并不说明任何问题；虽然这议论表面看来似乎可能无害，但如果“更深入”察看，它的真意就暴露无遗了。对这种精神病人，真正的现实被抹煞，而内心的现实取代了它的位置。

“实在主义者”只看到事物表面特征，他看到的是表露的世界，他可能在心灵里摄影般地复制它，他可能通过操纵这种照片上出现的物和人而行动。精神错乱者不能如实地看到现实，他仅仅把现实感知为他内心世界的象征和反映。这两种都是病态的。与现实失去联系的精神病人的病态使他不能发挥社会功能。“实在主义者”的病态使他失去了作为人的存在。虽然他并非没有能力发挥他的功能，但他的现实观由于缺乏深度和眼力而被如此扭曲，以致当超出操纵直接给予的材料和近期目标范围时就容易犯错误。“实在主义”似乎是精神错乱的真正对立面，然而它仅仅是对它的补充而已。

“实在主义”和“精神错乱”的真正对立面是创发性。正常人能够通过如实地感知世界和通过想象被自己的力量活跃的和丰富了的世界，把自身与世界相联系。假如两种能力中有一种能力被麻痹了，人就是病态；但正常人都具有这两种能力，尽管其各自份量不同。复制能力与发生能力的存在是创发性的前提；它们是对立的两极，其相互作用是创发性的能动源泉。关于最

后一点我想要强调：创发性并非两种能力的总和或结合，而是发生于这种相互作用的某种新东西。

我们已将创发性描述为联系世界的特殊样式。这就引起问题：是否有创发性的人所创造之物，如果有，那会是什么？不错，人的创发性能创作物质财富、艺术作品和思想体系，但是最重要的创发性对象是人自身。

出生是以怀胎开始以死亡告终的连续过程中的特殊的一步。这两极之间的一切乃是一个产生潜力的过程，是一个使两个细胞中潜在地给予的一切获得活力的过程。只要有合适的条件，身体发育可自行进行，与此相反，精神层次的诞生过程并非自动发生。它需要创发的活动去唤醒人的情感的和理智的潜力，去唤醒他的自我。自我的发展永无终结，这正是人类境况的悲剧部分；即使在最佳条件下人的潜能也只有部分得到实现。人总是尚未得到完全新生就死去了。

尽管我不打算描述一部创发性的概念的历史，但我想举一些突出的例子，它们也许有助于进一步澄清这一概念。创发性是亚里士多德伦理学体系的主要概念之一。他说，一个人能通过人的功能来确定美德。正象对长笛演奏家、雕塑家、或任何艺术家来说，善被认为存在于特殊的功能之中，这种功能把这些人与其他人区别开来，并使他们成为现在所是的那种人。人的善也就在于把他区别于其他物种并使他成其为人的特殊功能。这种功能是“遵循或蕴含着一种理性原则的灵魂的活动性”。他说：“但是我们把主要的善放在拥有中还是放在使用中，放在心灵的状态中还是放在活动性中，也许会造成不小的差异。因为心灵的状态可以不创造任何善的成果而存在，如在熟睡的人中或者在完全不活动的某些其它方面中，但是活动性不能如此；因为

一个具有活动性的人将必然地行动着并恰当地行动。"亚里士多德所认为的善者就是在他的理性引导下，以他的活动性唤醒人类潜力的人。

斯宾诺莎说道："我把美德和力量理解为同一个东西。"自由和幸福在于人对自身的理解，在于他努力与其潜在的所是相符，朝着"人性模式越来越近。"对斯宾诺莎来说，美德与人的力量的使用同一，罪恶则是他不能使用他的力量。对斯宾诺莎来说，恶的本质就是软弱无力。

歌德和易卜生已经用诗的形式优美地表达了创发的活动性概念。浮士德是人对生命意义永久追寻的象征。无论科学、快乐，还是强权，甚至美，都不是浮士德问题的答案。歌德提出，人的追求的唯一答案是创发的活动性，它与善同一。

在"天堂序曲"里，上帝说，阻挠人的不是过错而是无活动性：

> "人的活动本性太易衰退，
> 动辄贪求绝对的安宁；
> 因此我乐意给人一个伙伴，
> 作为魔鬼，敦促人激奋，时时创新。
> 可是，负着爱和责任的神子们啊，
> 应尽情受用这真实而永生不息的美！
> 那筹划永恒图略的造化之力
> 将你们紧紧拥抱在爱之中，决不消息，
> 世间幻象波谲云诡，
> 须用持续的思想将它系定！"

在第二部分结尾，浮士德赌赢了靡非斯特。他虽然有过错和罪恶，但却没有犯关键之罪——无创发性之罪。浮士德的最后一段话清楚地表达了这一思想，它以变沧海为良田的行动来

作为象征：

“我为千百万人开拓疆域，
虽不安全，但可以自由地活动耕耘。
原野青葱，土壤膏腴，
在这崭新的土地上，
人畜所到，即各得其趣，
迅速安居在稳固的山丘——
它正是勇敢、勤劳的人们造就！
这里是一片天堂般的乐园，
四周有万波齐鸣，海潮澎湃；
纵然它侵蚀陆地边缘，
强要毁坏堤岸，
只要万众齐心协力就能把缺口填满。
是的！我对这种思想拳拳服膺，
智慧的最后结论表明它为真：
人必须每天每日去重新征服它们，
才配赢得自由和生存！
所以在这里危险此起彼伏，
让少壮老都抖擞精神度过一生。
我愿意看见这样的人群，
他们是自由土地上自由的人民！
我要对这飞逝的瞬间呼喊，
‘你真美呀，请你暂停！’
我有生之年留下的痕迹，
将千古永存，万载长青。
现在我怀着如此崇高幸福的预感，
将这至高无上的瞬间享受过瘾！”①

① 《浮士德》第二部分，第五幕。

如果说歌德的浮士德表达了18、19世纪进步思想家特有的对人的信念，那么，易卜生的《培尔·金特》——写于19世纪下半叶——则是对现代人及其无创发性的批判性分析。这个剧的副标题或许可以十分贴切地称作"寻求自我的现代人"。培尔·金特相信，当他全力赚钱并获得成功时，他是在为自我的权益行动。他的生活准则是特罗斯所主张的："自我须富足"，而不是人性的原则："自我须真实。"他在临终前发现，他的剥削性与利己主义已经妨碍他成为他自己，只有当一个人具有创发性，能使自己的潜能发挥出来的时候，他才可能实现自我。培尔·金特没有实现的各种潜能起来谴责他的"罪过"，并且指出其人性失败的真正原因——缺乏创发性。

线团（在地上滚着）

线团　我们是思想，
你早该把我们想；
你早该让我们长上小脚，
带着我们一道翱翔。

我们本该在天空翱翔，
迎风曼声歌唱。
如今当了灰线团，
只好滚在烂泥塘。

落叶　我们是口令，
你早该认得我们；
都怪你生性懒惰，
害得我们被风吹落；
虫子咬着每根脉络，

害得树上不能结果。

空中叹息声　　我们是一支支歌曲，
你早该把我们唱。
在你的心灵深处，
我们曾满怀希望。
你窒息杀害了我们，
你从不把我们呼唤。
愿你再也不出声响！

露珠　　我们是淌不下来的眼泪。
苦胆凝成的冰块也能化开。
芒刺扎进固执的胸膛，
如今伤口虽勉强封上，
我们再也没有力量。

折断的稻草　　我们的桩桩善行，
你都丢下没有完成！
怀疑的鬼胎占了上风，
害得我们无疾而终。
等到世界末日来临，
我们要对你提出控诉，
看你还敢无动于衷！

至此我们一直致力于探究创发性定向的一般特征。现在我们必须试着考察特殊活动中所表现出来的创发性，只有通过研究具体性和特殊性，才能充分理解一般性。

(2) 创发性的爱与思维

人的生存以人是孤独的、与世界相分离这一事实为特征。由

于不能忍受分离，他被迫寻求联系和同一。他实现这种需求的方式有许多种，但只有一种方式使他作为一个独特的存在继续保持完整。只有一种方式能使他自己的力量在被联系的真正过程中展现出来。这是人的生存的悖论：人必须同时寻求亲近与独立。寻求与他人同一而同时又保持他的唯一性和特殊性。① 正如我们已阐明的，这个悖论——以及人类道德问题的答案就是创发性。

一个人能通过行动和理解创发性地与世界发生联系。人创造事物，在创造过程中行使其控制物质的力量。人通过爱和理性，从心智上和情感上理解世界。他的理性力量使他能通过和客体发生能动的联系，透过事物的表面抓住它的实质。他的爱的力量使他冲垮他与别人分离的围墙并去理解别人。尽管爱和理性仅仅是理解外界的两种不同的形式，尽管彼此缺一不可，然而他们表现了两种不同的力量，即情感力量与思想力量，因此必须分别加以讨论。

创发性的爱的概念确实非常不同于通常所谓的爱。几乎没有什么词比“爱”这个词更歧义和含混的了。它几乎被用于除了“憎恨”与“厌恶”之外的一切感情。它包括从爱冰淇淋到爱交响乐，从温和的同情到最强烈的亲近感。人们一旦“迷上”某人，他们就觉得他们在爱。他们把依赖性称之为爱，把占有性也称之为爱。事实上他们相信，没有比爱更容易的了，困难仅在于去发现恰当的对象，并且相信，他们没能发现爱中之幸福是由于运气坏，没有找到合适的相配者。然而，与这种含混的一厢情愿相

① 这种亲近性和唯一性综合的相关性概念在许多方面与莫里斯《生命之路》中的“分离——依恋”的概念相似，不同的一点在于，莫里斯的参照结构是气质结构，而我的是性格结构。

反，爱其实是十分特殊的感情，它的实现是最困难的成就之一。纯真的爱根植于创发性之中，因此可以恰当地称之为"创发性的爱"。不管是母亲对孩子的爱，我们对人类的友爱，还是两个人之间的性爱，其本质都一样，（关于爱他人与爱自己也一样，我们将在后文加以讨论）。尽管爱的对象不同，造成爱本身的强度和质也不同，但是某些基本因素仍可被称为所有创发性爱的形式的特征。它们是关切、责任、尊重和知识。

关切和责任表示爱是一种活动性而不是一种征服人的激情，也不是"感动"人的感情。《约拿书》里有对创发性爱的要素关切和责任的绝妙描写。上帝要约拿去警告尼尼微城居民，如果他们不改变恶行就将受到惩罚。约拿却为其使命而潜逃，因为他怕尼尼微的人们会悔改从而被上帝宽恕。他是个有强烈的秩序和法治感但没有爱的人。然而，当他试图逃亡时他发现自己落在一条鲸鱼腹中，这象征缺乏爱和团结精神所导致的孤立和监禁的状况。上帝解救了约拿，他就到尼尼微去。他按上帝的吩咐劝导居民们，而正是他最害怕的事发生了。尼尼微人悔悟改过，上帝饶恕了他们并决定不毁灭这座城。约拿大为愤怒和失望，他想要做出的是"公正"而非仁慈。最后他在一棵树荫下得到一些安慰，这是上帝为使他免受日晒而栽的。但是当上帝把这棵树弄枯时，约拿十分沮丧并气愤地抱怨上帝。上帝答道："你怜悯这棵葫芦树，但你既不曾为它劳动也不曾使他生长，它一夜之间出土，一夜之间就枯萎。那么我就不该赦免尼尼微那座拥有12万不能分辨是非的人以及还有许多牲口的大城吗？"上帝对约拿的回答要象征性地加以理解。上帝对约拿解释，爱的实质是为某物"劳动"，"使某物生长"，爱和劳动是不可分的。一个人爱其为之劳动之物，并为他所爱之物而劳动。

约拿的故事表明爱与责任不能离异。约拿并不感到对自己的同胞们负有责任。他象该隐一样会问道："我是同胞们的保护者吗？"责任并非由外界强加的职责，而是我对我所感到与己有关的一种要求的反应。责任和反应具有同一词根，反应等于"回答"；负责任意味着准备作出反应。

母爱是创发性的爱的最常见和最易理解的范例，它的真正实质就是关怀和责任。生孩子时母亲的身体为孩子"劳动"，孩子出生后她的爱在于努力使孩子成长。母爱并不依赖于孩子为了得到爱而必须履行的条件。它是无条件的，仅仅基于孩子的要求，母亲作出反应。① 难怪母爱成了艺术和宗教中爱的最高形式的象征。希伯来语中表示上帝对人之爱和人对邻人之爱的词是"rachamim"，它的词根是"rechem"，即子宫。

但是，关切和责任同个人的爱的联系并不那么明显。爱上别人被认为已是爱的顶点，而实际上它是开端，仅仅是得到爱的一个机会。人们认为，爱是一种两个人由于互相吸引的神秘的质的结果，是不需要努力就发生的事件。的确，人的孤独和性欲很容易使他爱上别人，它毫无神秘可言，但它是一种来得快去得也快的收益。一个人不是偶然被爱的；一个人自己的爱的力量产生了爱——就象被人感兴趣才使一个人变得有趣。人们在关注他们是否具有吸引力的问题时，却忘记了他们自身爱的能力就

① 比较亚里士多德的爱论："但是友谊似乎存在于爱之中而非被爱之中。它可以由于母亲们在爱的时候所具有的快乐而被如此看待；因为母亲们有时候让别人去培养自己的孩子们，虽然她们是了解他们和爱他们的，但是如果既爱又被爱是不可能的话，她们似乎并不寻求报答的爱，她们都愿意看到孩子们一切均好，并且把自己的爱给予他们，即使孩子们无知地不会为她们提供母亲应得的服务。"——韦尔登译本，第三篇，第十章。

是吸引力的实质。创发性地爱一个人意指关心他的生活并感到对他的生活负有责任，不仅对他肉体存在是如此，而且对他人性力量的成长和发展也是如此。创发性的爱与消极的、对所爱者的生活袖手旁观的态度是不相容的；它意指为他的成长而劳动、关怀和负责任。

尽管有西方一神论宗教的普救论精神和表达在“人人生而平等”的思想中的进步的政治观念，爱人类仍未成为一种共同的体验。爱人类被认为至多也不过是由爱个人而来的一种成就，或是只有到未来才被实现的一种抽象概念。然而爱人类不能与爱个人分离。创发性地爱一个人意味着去和代表人类的他的人性精髓发生关系。爱一个人如果与爱人类相脱离，那么就只能是指表面的和偶然的爱，它必然陷于肤浅。虽然可以说爱人类不同于母爱，因为孩子无依无靠而我们的同胞则不是这样，但也可以说，即便是这种差别也仅仅存在于相对的方面。人人需要帮助和互相依赖。人类的团结是任何一个个人发展的必要条件。

关切和责任是爱的组成因素，但如果缺乏对所爱者的尊重和了解，爱便会堕落为一种支配和占有。尊重不是害怕和畏惧，按照词根(respicere = 注视)，它表示有能力如实地正视一个人、意识到其个人性和特殊性。没有对他的认知就不可能去尊敬他；假如不以对一个人的个性的认知为指导，关切和责任心就只是盲目的。

要想理解创发性思维，首先需要考虑理性和理智间的区别。

理智是人类达到实际目标的工具，它的目的是发现事物的某些方面，关于那些方面的知识对操纵事物来说是必需的。目标本身，或者换句话说，“理智思维”所依赖的前提没有受到追

问，而是被认为理所当然，其本身也许是合理的，也许不合理。理智的这种特殊性质可以从偏执狂者的极端例子中清楚地看出。例如，他的前提是：人人都在阴谋反对他，这个前提是不合理的和错误的，但他从这个前提出发的思维过程，则能在自身中显示出大量的理智。在企图证明他的偏执论点时，他将观察资料联系起来并建立起逻辑的构架，它们常常如此有说服力，以致难以证明其前提的不合理性。当然，纯理智地处理问题并不限于这种病理现象。我们大多数思维必然与实际结果的成就相关，与各种现象的量的和"表面"的方面相关，而没有探究蕴涵的目的和前提的正确性，没有试图理解现象的本质与性质。

理性含有第三维度，它触及事物的本质和过程。尽管理性并没脱离生活的实际目的（我马上就要指出在什么意义上这是对的），它并不纯粹是直接行动的工具。它的功能是去认识、理解、把握、通过领会它们将自身与事物相联系。它透过事物的表面以便发现它们本质，它们的隐匿的关系和较深的意义，它们的"理由"。用尼采的话说，它似乎不是二维的而是"透视"的，即抓住一切可想像的视景和维度，而不是仅仅抓住那些与实际有关的部分。与事物的本质相关并非指与事物"背后"的某些东西相关，而是与本质的东西相关，与发生的和普遍的东西相关，与各种现象的最一般最普遍的特性相关，摆脱了它们表面的和偶然的（逻辑上不相关的）方面。

现在我们继续来考察创发性思维的某些更具体的特征。在创发性思维中，主体不是与客体漠不相干，而是受到它的影响并关心着它。客体不是被体验为僵死的、同一个人自身及其生活相脱离的东西，不是被体验为一个人以自我孤立的方式思维到的东西。相反，主体对客体有强烈的兴趣，这种联系越是密切，他

的思维越有成果。正是他和他的对象间的联系才首先刺激了他的思维。对于他来说，一个人或任何现象成为思维的客体，乃是因为它是兴趣的客体，从其个人生活的立场或人类存在的立场来看都是有关的。这一点的绝妙例证就是释加牟尼发现“四重真理”的故事。释加牟尼看到一个死人，一个病人和一个老人。他那时是个年轻人，人类不可逃脱的命运使他深为伤感，对这些现象的反应刺激他思维，导致了他关于生命本性和普渡众生的理论，他的反应肯定不是唯一可能的反应。在相同的境况中，一个现代医师的反应或许是开始思考怎样去反对死亡、疾病和衰老，但他的思维也取决于他对其客体的总体反应。

在创发性思维过程中，思维者的动机为他对客体的兴趣所激发，他受到其影响并对其作出反应，他表示关心且报以应答。但是创发性思维也以客观性，以思维者对客体的尊重为特征，以他如实地而非随心所欲地看待客体的能力为特征。这种客观性和主观性之间的截然对立是创发性思维的特征，正如它是一般创发性的特征一样。

只有当我们尊重观察到的事物，即当我们以它们的独特性和相互联系性去看待它们时，客观性才是可能的。这种尊重和我们讨论过的与爱相关的尊重没有本质上的不同，因为我想要理解某事物，就必须能够根据它自己的本性如实地看待它，尽管这道理对于一切思维客体都是对的，但它在人性研究上却构成一个特殊问题。

客观性的另一方面必定表现于对有生命的或无生命的客体的创发性思维中，即看到现象的总体。假如观察者把客体的一面孤立起来而无视整体，他就会甚至连自己正在研究的那一方面也不能恰当地理解。这一点已被韦特墨(Wertheimer)强调为

是创发性思维的最重要因素。他写道，"创发性过程常具有这种性质：它存在于获得一个真正理解、需求和研究的开端的欲望中。这个领域的某个范围成了关键，受到集中注意；但它并没有成为孤立的。对情境的新的更深刻的结构观点展开着，包括各项目在功能意义、组合等方面的各种变化。一个人受关键范围境况结构的要求所指引，被导向理性的预测，这就象结构的其它部分一样，需要直接或间接的证实。它包括两个方向：获得整体连贯的图景和看出整体结构对各部分的要求。"①

客观性不仅要求如实地看待客体，而且也要求如实地看一个人自己，即认识那个特殊群集，在其中他发现自己作为观察者联系于观察的客体。由此，创发性思维取决于客体的本性性质和在思维过程中使自身与其客体相联系的主体的本性。这种双重决定构成了客观性，而错误的主观性则相反，在其中思维不受客体控制，而由此蜕化为偏见、痴心妄想和想入非非。但是，客观性不象经常蕴含在对"科学的"客观性的一种错误观念中的客观性那样，与超然、无兴趣和不关心同义。如果一个人缺乏至关重要的、足以推进如此繁重的工作的兴趣，他如何能透过事物表面的纱幔到达其起因和联系呢？若不涉及人的兴趣，探究的目的如何制定呢？**客观性并不意味着超然，它意味着尊重**；即能够不曲解和伪造事物、他人和自身。但是，观察者的主观因素、他的兴趣不会由于要达到所希望的结果而倾向于扭曲其思维吗？缺乏个人兴趣不就是科学探究的条件吗？那种认为缺乏兴趣是客观真理的条件的观念是虚妄的。② 几乎还未发现任何重要的发

① 麦克斯·韦特墨：《创发性思维》（纽约哈帕兄弟公司1945年版），第167页，并参阅第192页。

② 比较K·曼海姆在《意识形态和乌托邦》（纽约哈考特和布拉斯公司1936年版）中对这一点的讨论。

现和洞见不是由思维者的兴趣所激起的。事实上，没有兴趣，思维就变得贫乏和空洞。重要的不是有没有兴趣，而是有何种兴趣，它与真理将是什么关系。一切创发性思维都是由观察者的兴趣所激发的。没有一个兴趣本身会歪曲思想，只有那些与真理、与被观察客体的本性不相容的兴趣除外。

关于创发性是人的天赋才能的论点否认了人类天性懒惰、必须强迫他才能有所活动的思想。这是一种古老的假设。当摩西请法老释放犹太人以便“在沙漠里尊崇上帝”时，法老答道：“你们懒惰，懒惰透了。”对于法老，奴隶劳动意味着制作东西；崇拜上帝就是懒惰。同样的观念发生于所有想从他人活动中得益而厌恶创发性的人，因为创发性是他们不能剥削的。

我们自己的文化似乎提供了正好相反的证据。在过去几个世纪里，西方人被工作的观念，被不断活动的需要所缠绕。他几乎不能有片刻的懒散。然而这种差别只是表面的。懒惰和被迫活动并非对立，而是人的正常功能产生失调的两种症状。在神经症者那里，我们常可发现不能工作是其主要症状；而在所谓已顺应者那里，则发现他们不能享受到舒适和休息。强迫性活动不是懒惰的对立面，而是其补充；两者的对立面则是创发性。

创发性活动的削弱导致无活动性或者过度活动性。饥饿和压力永远不会是创发性活动的条件。相反，自由、经济安全感以及使工作富有意义地表现出人的才能的社会组织，才是有助于表现人创发性地利用其力量的自然趋向的诸因素。创发性活动以活动和休息有节奏的变化为特征。只有当一个人在必要时能自我宁静和独处的时候，创发性的工作、爱和思维才有可能。能够倾听自我是能够倾听他人的前提；熟悉自我是使自我联系他

人的必要条件。

4. 社会化过程中的定向

本章开头已指出，生活过程包括与外部世界的两种相关性：同化和社会化。前者已在本章进行了详尽的讨论，①而后者在《逃避自由》中已作了充分论述，因此我在这里仅加以简单的概括。

我们可以区分以下几种人际相关性：共生相关性，退缩破坏性，爱。

在共生相关性中个人与他人相联系，但失掉了或从未得到过独立。他通过成为他人的一部分来躲避孤独的危险，不是为那个人"吞没"，就是"吞没"那个人。前者即临床上描述为色情受虐狂的根源。色情受虐狂试图摆脱一个人的自我，逃避自由，通过使自己附属他人来寻求安全。这种依赖采取的形式是多重的。它可以文饰为献祭、义务和爱，特别是当文化型式宣布这种文饰为合法时。有时色情受虐狂的冲动与性冲动和性快乐（色情受虐狂的性反常行为）相混合。色情受虐狂的冲动经常与力求独立和自由的人格的各部分相冲突，以致它们将被体验为痛苦和烦恼的东西。

吞没他人的冲动，即施虐狂，是共生关系的一种活动形式，表现在所有各种文饰中，如爱、过份保护、"正当"的支配、"正当"的复仇等等；它与性冲动混合则表现为性虐待狂。所有施虐狂形式的冲动都可追溯到想彻底主宰他人，"吞没"他人和使他成为我们意志的孤立无援的对象的冲动。对一个无力量对象的彻

① 包括爱，把它和创发性的其它表现形式一起作了论述，以便对这种创发性的性质作出较充分的描述。

底控制是主动的共生相关性的本质。被支配者被当作一样拿来使用和剥削的东西来感知和对待，而不是当作一个自身即目的的人。这种热望愈是和毁灭性相混合，它就愈加残酷。但是常伪装为"爱"的仁慈性支配也是施虐狂的表现。当仁慈的虐待者希望其对象富裕、强有力和成功的时候，他以全力阻止的是一件事：他的对象变得自由和独立而不再属于他。

巴尔扎克在《失却的幻想》中举了一个有关仁慈虐待狂的明显例子。他描述了年青的鲁西恩和装扮成神父的犯人巴诺之间的关系。神父在认识这个企图自杀的青年人以后不久说道："我救起了你，我给了你生命，你属于我就象创造物属于创造者，就象东方神仙故事里的小精灵属于妖精，就象肉体属于灵魂。我将用强有力的双手保你一帆风顺直操权柄；不过，答应给你一个快乐、荣耀、长久享乐的人生。你将永不缺钱，熠熠显耀，你将煊赫煌煌；而我，将屈就下走，将保障你成功之华构。我为了权力而爱权力！我将始终享有你的快乐，尽管我将不得不把它们抛弃。简而言之，我将与你是同一人……为了象父亲爱孩子一样去爱他，我将爱我的创造物，我将塑造他，让他为我服务。亲爱的孩子，我将在你身旁赶着你的马车，我将为你赢得女人而高兴。我要说：'我就是这个英俊的年青人'。"

共生关系是与对象接近和亲密的关系，尽管牺牲了自由和完善。而第二种相关性是疏远关系，退缩和毁灭的关系。个人的无力量感可以通过对被体验为威胁者的他人作出退缩来得到克服。在某种程度上退缩是任何人与世界的关系中正常节奏的一部分，是沉思、研究、再造各种材料、思想和态度的一种必需。在这里所描述的现象中，退缩成为与他人相关性的主要形式，可以说是一种否定的相关性。其情感上的等价物是对他人的冷

漠，通常伴随有自满感的补偿。退缩和冷漠可以是有意识的，但不必是有意识的；其实，在我们的文化里它们主要被一种表面上的兴趣和社交性所掩盖。

毁灭是退缩的积极形式。摧毁他人的冲动产生于害怕被他人毁灭。由于退缩和毁灭是同一种相关性的消极的和积极的形式，它们常以不同的比例相混杂。但是，它们间的差异要比共生相关性中积极和消极形式间的差异大得多。毁灭性来自比退缩更强烈更完整的对创发性的阻碍。这是生存内驱力的颠倒，它是已丧失活力的生命能量转化为毁灭生命的能量。

爱是联系他人和联系自身的创发性形式。它蕴含着责任、关切、尊重和知识，以及对他人成长和发展的希望。它是在保持彼此的自我完整性的条件下的两个人亲密关系的表现。

如以上所述，可见在同化和社会化过程中各种定向形式之间必定存在着某些密切关系。下列图表描绘了已经讨论过的各种定向及它们之间的密切关系。

同化	社会化	
I. 非创发性定向		
a) 接受（认可）	受虐狂的（忠诚）	共生
b) 剥削（取得）	施虐狂的（权威）	共生
c) 囤积（保存）	毁坏的（武断）	退缩
d) 交易（交换）	冷漠的（公正）	退缩
II. 创发性定向		
工作	爱情，理性	

以上似乎只需略加说明。接受型和剥削型的态度是指与囤积型不同的人际关系。接受型和剥削型态度都导致对一些人的亲密和接近，从这些人那里他指望用和平方式或者用侵略手段得到东西。在接受型态度中，占主导的关系是屈从的、受虐待狂的关系：如果我屈从于较强者，他就能给予我所需要的一切。他人成为一切好处的来源，而在共生的关系中，一个人从他人处接受所需要的一切。另一方面，剥削型态度一般指一种施虐关系。如果我要凭武力从他人处获取我所需要的一切，我就必须统治他，并使他成为我自己支配的无力量的对象。

与这两种态度相反，囤积型关系指疏远他人。它并不等于期望从一个外部的有一切好处的来源获取东西，而是期望通过不消耗和囤积来拥有东西。任何与外部世界的亲密都是对这种自给自足的安全体系的威胁。囤积型性格将倾向于通过试图退缩，或者试图毁灭——如果感到外部世界的威胁太大的话——的方式来解决其与他人的关系。

交易型定向也以与他人分离为基础，但与囤积型定向相反，这种分离具有友好的而不是毁坏的涵义。交易型定向的全部原则包含着易于接触、表面的依恋，以及仅在更深的情感意义上与他人的分离。

5. 各种定向的混杂

在描述各种非创发性定向和创发性定向时，我已经把它们处理成仿佛是分离的存在，明确地互相区分。为解说起见，这种做法似属必要，因为我们在理解各定向的性质后才能进而理解其相互混合。然而在现实中，我们常与各种混合打交道，因为一种性格不仅仅体现一种非创发性定向或创发性定向。

在不同定向的结合中，我们必须区分各种非创发性定向本

身之间的混合和非创发性与创发性定向之间的混合。前者中的一些定向有某些相互类似；例如，接受型更经常地相混于剥削型，而较少相混于囤积型定向。接受型定向和剥削型定向共同具有与对象的亲近性，相反囤积型定向则与对象疏远。但是，即使是那些较少类似性的定向也经常相混合。如果一个人要刻划某人性格，他一般必须依据其主导的定向。

非创发性和创发性定向的混合则需进行更深入的探讨。没有一个人的定向是彻底创发性的，也没有人完全缺乏创发性。但是每个人性格结构中创发性定向与非创发性定向各自所占的比重不同，并决定了非创发性定向的质。在以上对非创发性定向的描述中，它们被假定为在性格结构中占主导。我们现在必须考虑在一个创发性定向占主导的性格结构中非创发性定向的质，来对此加以补充。这里，各种非创发性定向并没有其占主导时的否定意义，而是具有不同的建设性的质。实际上，如前所描述的非创发性定向可以被认为是对一些定向的歪曲，这些定向本身是生活的正常和必需部分。每个人为了生存都必须能从他人那里接受东西，去取得东西、去节省和去交换。他也必须能遵循权威，引导他人，独处，维护自我。只有当他获取事物和使自己与他人相关联的方式本质上是非创发性的时候，才使认可、取得、节约或交换的能力变成作为获取的主导方式的接受、剥削、囤积和交易的渴望。在一个创发性占支配地位的人身上，社会相关性的各种非创发性形式——忠诚、权威、公正、自信——在一个非创发性定向占支配地位的人身上就转变为屈从、支配、退缩和毁灭。因此，根据总体性格结构中的创发性程度，任何一种非创发性定向都具有一个肯定的和一个否定的方面。下列各种定向的肯定与否定的方面可以作为这一原则的一个说明。

接受型定向（认可）

肯定方面	否定方面
接受	被动的，缺乏首创精神
负责的	无主张，无特征
忠实的	屈从的
谦虚	无自尊
媚人的	寄生的
适应性强的	无原则的
社会地顺应的	奴性的，缺乏自信
理想主义的	不现实的
敏感的	怯懦的
有礼貌的	没骨气的
乐观的	一厢情愿
信任他人的	易受骗的
温柔的	多愁善感的

剥削型定向（取得）

肯定方面	否定方面
积极的	剥削的
能采取主动	爱寻衅的
能提出要求	利己的
有自尊心的	自高自大的
冲动的	鲁莽的
自信的	傲慢的
有魅力的	勾引人的

囤积型定向（储藏）

肯定方面	否定方面

注重实际的……………………………………无想象力的
节俭的………………………………………吝啬的
谨慎的………………………………………多疑的
含蓄的………………………………………冷淡的
耐心的………………………………………无生气的
细心的………………………………………忧心忡忡的
坚定的，顽强的……………………………顽固的
沉着的………………………………………懒惰的
在压力下镇静自若…………………………迟钝的
有条理的……………………………………迂腐的
忠诚的………………………………………占有的

交易型定向（交换）

肯定方面	否定方面
有目的的	机会主义的
能变化	不一贯的
朝气蓬勃的	幼稚的
有远见的	看破红尘的
坦率的	不顾原则和价值
爱交际的	不能忍受独处
重实验的	无目标的
不教条的	相对主义的
高效率的	做得过分的
好奇的	不老练的
理智的	唯理智论的
适应性强的	无鉴别力的
宽容的	满不在乎的
诙谐的	无聊的
慷慨的	挥霍的

这些肯定和否定方面不是分离的两类症候群。这些特性中每一项都可以描述为由占优势的创发性定向的程度所决定的连续系统中的一点；例如，当创发性高时，可以发现合理的系统有序性，而随着创发性减少，它就愈益退化为不合理的、迂腐式强制的"有序性"，这实际上背弃了它自己的目的。从朝气蓬勃变为幼稚，或者从有自尊心变为自高自大的变化也同样如此。如果只考虑各种基本定向，我们就看到每个人都由下列事实造成的可变性：

1）各种非创发性定向以与每一种各自比重有关的不同方式而混合；

2）每次质的变化都是根据现有的创发性定向的大小；

3）不同的定向会分别在物质、情感或理智等活动领域内以不同的强度起作用。

如果给这幅人格的图画加上不同的气质和不同的才智，我们就不难看出，这些基本要素的形态有助于人格的无数变化。

张惠萍译　李莉校

性别与性格
（1949年）

本文主要讨论男女之间性别的差异对于他们各自的性格及心理特征有何影响。作者运用弗洛伊德的心理分析方法，从分析两性在性关系上各自不同的功能和反应着手，细致地剖析了由此造成的男女性格上的差异，以及这种差异对于社会文化的影响。但是，弗洛姆不是一个泛性主义者，他承认，即使是男女性格中根源于自然差异的那些差别，也掺杂了社会和文化的因素，后者对男女性格形成的影响要大得多，但这又不等于可以把一切都归结为社会文化因素。

本文原载R. N. 安申（Anshen）编《家庭：它的职能和命运》一书（哈泼和劳出版公司1949年版），后又被收于弗洛姆的一本有关宗教、心理学和文化的论文集（书名为《基督的教条》），本译文依据后者。

两性之间的内在差别必然造成性格和命运的根本差别，这是一个古老的论点。《旧约》对妇女的诅咒是她的“欲望应该是你的丈夫，他应该统治你”，这是她的特性，男人的特性是他应该劳苦工作。但即使是圣经的说法实际上也包含了相反的论点：

人是按照上帝的样子创造的，只是作为对男人和女人最初不服从上帝的惩罚——在道德责任上他们被平等对待——他们才被诅咒要相互冲突，永远有差别。这关于他们的基本差别和基本同一的两个观点，已经重复了好几个世纪了——一个时代或一种哲学学派强调这一论点，另一个时代或哲学学派则强调相反的论点。

在 18 和 19 世纪的哲学和政治讨论中，这个问题变得日益重要。启蒙运动哲学的代表人物持这样的立场：两性之间没有天生的差别；无论什么可以看到的差别都是受教育方面的差别所制约的，——象今天所说的那样——都是文化的差别。另一方面，19 世纪早期的浪漫主义哲学家，则强调相反的观点。他们分析了男人和女人性格学上的差别，认为根本的差别是天生的生物学和生理学差别的结果。他们的论点是，这些性格上的差别在任何可想象的文化中都会存在。

不管各自的论证有何长处——浪漫主义的分析常常是深刻的——这两种观点都有政治上的含义。启蒙运动的哲学家，尤其是法国哲学家，要求证明男人和女人的社会的以及在某种程度上政治的平等。他们强调没有天生的差别，以论证他们的主张。浪漫主义者，他们是政治上的保守分子，用他们对人性本质的分析来证明政治与社会不平等的必然性。虽然他们赋予"妇女"非常好的品质，但他们坚持认为，妇女的性格使她不适合与男人平起平坐参与社会和政治生活。

为妇女平等的政治斗争在 19 世纪没有结束，关于男人和女人的差别的天生的与文化的特性的理论讨论也没有结束。在现代心理学中，弗洛伊德成了浪漫主义者的事业最直言不讳的代表。后者是用哲学语言来论证，而弗洛伊德的论证则是建立在

心理分析过程中对病人的科学观察基础上。他假定两性解剖学上的差别是不可改变的性格学上差别的原因。在解释拿破仑的一句话时，他讲到妇女，说“解剖学就是她的命运”。他的论点是，当小女孩发现她没有男性生殖器时，这个事实使她极为震惊，给她留下深刻的印象；她感到她应该有的某种东西却没有；她妒嫉男人，因为他们有她所没有的命运；在正常的发育过程中她将试图用别的东西（丈夫，孩子或财产）来代替男性生殖器以克服自卑感和妒嫉。在神经发育的过程中，她找不到这样满意的代替。她妒嫉一切男人，不放弃成为一个男人的希望，她成为同性恋者或憎恨男人，或者寻求某种文化上许可的补偿。甚至在正常发育的情况中，妇女命运的悲剧性质也決没有完全消失；她为希望获得某种毕生无法得到的东西所苦。

虽然正统的心理分析学家把弗洛伊德的这种理论作为他们体系的基石之一，但另一群从文化上进行判断的心理分析学家对弗洛伊德的结论提出了质疑。他们指出，妇女在现代社会中的文化和个人经验造成了弗洛伊德在生物学基础上解释的性格学上的结果，以此表明在弗洛伊德的论断中临床和理论上的谬误。这群心理分析学家的观点在人类学家的结论中得到了证实。

然而，存在着一种危险，那些进步的人类学和心理分析理论的某些信徒会矫枉过正，完全否认生物学上的差别对形成性格结构有任何影响。他们这样做，其动机与法国启蒙运动的代表人物相同。既然对妇女平等持反对态度的人们强调男女天生的差别，看来有必要证明，是文化上的差别造成了凭经验可以观察到的性格上的差异。

在这整个论争中牵涉到一个重大的哲学问题，认识到这一点是很重要的。否认任何两性之间性格学上的差别的倾向可能

是暗地里接受了反平等主义哲学的一个前提使然：为了要求平等，必须证明除了那些由现存的社会条件直接引起的差别之外，两性间没有性格学上的差别。整个讨论特别复杂，因为一派人在说差别，而反对派实际上说的是缺陷——并且，更有甚者，这些缺陷使其不可能与统治集团共享平等。因此，一些人声称的妇女智力有限，缺乏组织和抽象或批判的判断的能力成了她们同男人不能完全平等的借口。一个思想学派说她们具有直觉、爱等等，但这些品质似乎并未使她们更适于现代社会的任务。人们对于黑人和犹太人这样的少数民族也常常这么说。因此，心理学家或人类学家处于这样一个立场，他必须驳斥，在性别或种族集团中存在着根本差别，这种差别同他们享有完全平等的能力有关。站在这种立场上，自由思想家倾向于把任何区别的存在减少到最低限度。

虽然自由主义者证明，为政治、经济和社会不平等辩护的差别不存在，他们却把自己推到一个策略上不利的辩护的立场上。确定没有在社会上造成损害的差别这个事实并不要求认为根本就没有什么差别。那么，问题应该是，现存的或有人声称的差别被派了什么用处，它们为什么政治目的服务？即使承认妇女显示了某些不同于男人的性格学上的差别，这意味着什么？

某些生物学的差别造成了性格学的差别；这种差别掺杂了那些直接由社会因素产生的差别；后者的影响要强大得多，能增强、消除、或保留根源于生物学的差别；两性间性格学的差别最终决不构成价值上的差别，因为它们不是由文化直接决定的，这就是本文的论点。换言之，在西方文化中，典型的男人和女人的性格是由他们各自的社会作用决定的，但有一种性格的特征是根源于性别的差别的。这种特征同根源于社会的差别相比并不

重要，但一定不能忽视。

成为许多保守思想基础的隐含的假定是，平等预先假定了个人或社会集团之间没有差别。既然实际生活中的日常事物上这样的差别明显存在，于是，他们的结论是，不可能有平等。相反，当自由主义者去否认在精神和身体的天赋以及有利或不利的偶然的个性条件上存在着巨大的差别这个事实时，他们只是帮了对手的大忙，使他们在普通人的眼里显得是正确的。平等的概念，如它在犹太—基督教传统和近代进步传统中已经发展的那样，意味着一切人在享受自由和幸福的人的基本能力上平等。此外，它意味着，作为这种基本的平等的政治结果，没有人应被当作达到另一个人的目的的手段，没有一个集团应被当作达到另一个集团的目的的手段。每一个人对于他自己来说都是一个万有，只是他自己的目的。他的目标是实现他的存在，包括那些他独有的、使他不同于他人的特性。因此，平等是差别充分发展的基础，它导致个性的发展。

两性间的差别是人类最初和最基本的划分为分裂的集团的基础。为了传种接代，为了满足他们的性欲，男人女人相互需要。但在任何这两个不同的集团相互需要的情况下，都不仅有和谐、合作和相互满足的因素，也有斗争和不和谐因素。

两性间的性关系几乎无法避免潜在的对立和敌意。男人和女人有相互爱的能力，也有相似的恨的能力。在任何男女关系中，对立的因素是一种潜在性，在这种潜在性中，忧虑的因素必定时时出现。被爱者可能变成敌人，这样，男人和女人的脆弱之点就各自受到威胁。

然而，这种威胁与忧虑，对于男女来说是不同的。如果男人的主要忧虑是未执行期待的任务，或失败了，他所有的避免这种

忧虑的本能要求就是对于威信的渴望。男人深深地充满了一种渴望，要不断地向他自己，向他爱的女人，向一切其他女人，向一切其他男人证明他没有辜负对他的任何期望。他在生活的一切其它领域里竞争，在这些领域里意志力、体力、以及智力对于确保成功是有用的，以此寻求克服对于性失败的恐惧的自信。与这种对于威信的渴望密切相关的是他对于别的男人的竞争态度。害怕可能的失败，他倾向于证明他比任何别的男人更好。唐璜在性的领域里是直接这么干的，一般的人是间接这么干的——杀更多的敌人，猎更多的鹿，挣更多的钱，或者在其它方面比他的男性竞争者更成功。

现代的社会和经济制度是以竞争和成功原则为基础的；各种思想体系都赞扬它的价值，由于这些和别的环境，对于威信和竞争的渴望已牢固地灌输进生活在西方文化中的一般人中。即使在各自的性作用上没有差别，这些渴望也会依靠社会因素的力量在男人与女人那里存在。这些社会根源的影响非常巨大。以致从定量上说，正如本文所讨论的那样，作为性的因素的结果，对于威信的渴望是否有任何明显的优势似乎是值得怀疑的。然而，最重要的问题不是性的根源加强了竞争的程度，而是需要承认在发展竞争中社会因素之外的其它因素的存在。

男人为树立自己的威信而不遗余力，说明了一点男性虚荣心的特殊性质。一般都说女人比男人更虚荣。虽然事实可能相反，但问题不在量的差别，而在于虚荣心的本质。男人虚荣心的根本特征是去显耀，去证明他是一个多么好的“干家”。他渴望声明他不怕失败。这种虚荣心似乎是男人一切活动的特征。也许男人的所有成就，从性交到在战斗或思想方面最英勇的行为，无不在某种程度上具有这种典型的男性虚荣心的特征。

男人对于威信的渴望的另一个方面是他对嘲笑，尤其是对于女人的嘲笑的敏感。甚至一个懦夫在害怕被女人嘲笑的情况下也会变得有点象英雄，男人对于失去他生命的恐惧可能要比对于嘲笑的恐惧小得多。事实上，这在男性英雄主义的模式中是典型的，这种英雄主义并不比女人能有的那种英雄主义更伟大，但因具有男性那种虚荣心的特征而与之不同。

男人对于女人不确定的态度和他对她嘲笑的恐惧的另一个结果是他对她潜在的憎恨。这种憎恨促成了一种也有保护作用的努力：统治女人，支配女人，使她感到虚弱和低下。如果他在这方面成功了，他就无须怕她了。如果她怕他——怕被杀，被打，或被饿——她就不能嘲笑他了。支配一个人既不靠人热情的强度，也不靠人的性和感情的生产性的作用。权力依靠那些无须产生无能的怀疑就能确实获得的因素。顺便说一下，这种支配女人的诺言是一种安慰，甚至上帝诅咒男人时，有宗法偏见的圣经神话也能给予男人的一种安慰。

回到虚荣心的问题，我们已经陈述了女人的虚荣心在性质上不同于男人的虚荣心。男人的虚荣心是要显示他能做什么，要证明他决不会失败；女人虚荣心的本质特征是需要去吸引，需要向她自己证明她能吸引。当然，男人需要在性欲上吸引女人以赢得她。对于一种在性的魅力中包含不同的趣味和感情的文化，尤其如此。但男人得到女人，诱使她成为他性的伙伴也有其它的方式：十足的体力，或者，更重要的，社会权力和财富。他的性欲满足的机会不单靠他的性吸引力。而她的性欲满足却全然靠她的吸引力。势力和诺言都不能使一个男人在性欲上有力。女人的性作用使她必须努力有吸引力，她的虚荣心及对她吸引男人的能力的关心即由此而起。

女人对于依赖性，对于挫折，对于一个迫使她等待的角色的恐惧常常导致一种弗洛伊德着重强调的希望：希望有男性生殖器官。①然而，这个希望的根源不是女人首先感到她缺了什么，不是她因为缺少阴茎而低于男人。虽然在许多情况中有别的理由，女人希望有一个阴茎常常是由于她希望不要依赖，行动不要受限制，不要遭受挫折的危险。正如男人希望是一个女人可能是由他渴望摆脱检验的负担引起的，女人希望有一个阴茎可能是由她渴望克服她的依赖性。在特殊的环境下，但并非罕见，阴茎不仅常常是作为一个独立的象征，而且，在用于攻击性的施虐淫倾向中，它也象征一个用来伤害男人或其他女人的武器。②

如果男人反对女人的主要武器是对她肉体和社会的支配，那么女人的主要武器就是她嘲笑他的能力。嘲笑他的最极端的方式是使他阳萎。女人这么做有许多方法，包括粗鲁的和巧妙的。包括表达出来的或隐含的期望他失败，到性欲冷淡和使性交在肉体上不可能的那种阴道痉挛。阉割男人的希望似乎并没有起到弗洛伊德归纳的那种最重要的作用。当然，阉割是一种使男人阳萎的方式，这种方式常常在破坏性的和施虐淫倾向明显时出现。但女人敌对行为的主要目标似乎不是肉体的而是功能的损害，妨碍男人性交的能力。男人特殊的敌对行为是用肉体的力量，与政治或经济权力来压服；女人特殊的敌对行为是用嘲笑和轻蔑来暗箭伤人。

女人能生孩子；男人不能。弗洛伊德很有特色地从他的宗

① 参看克拉拉·汤普生"什么是阴茎妒嫉"以及简纳特·李奥奇随后的讨论，《心理分析协进会会刊》，波士顿会议，1942年。

② 在女性同性恋中，同"等待的"依赖角色相对照，使主动的倾向和破坏性的倾向的结合，常常似乎是这种情景的一个重要部分。

法观点假定女人妒嫉男性器官，但他几乎没有注意到男人妒嫉女人生孩子的能力的可能性。这种片面的观点不仅来自男人优越于女人那种男性的前提，而且也是高度技术—工业文明的态度的产物，在这种文明中自然生产得不到很高的评价。然而，如果考虑一下人类历史较早的时期，当时生活本质上依赖于自然的生产能力而不是技术的生产能力，那么妇女和土地及雌性动物一样具有这种天赋这个事实就会给人极为深刻的印象。如果只考虑纯粹自然的领域，男人是不会生育的。在一种主要强调自然的生产能力的文化中，人们会假定男人感到低于女人，尤其当他对生孩子的作用没有清楚理解时。假定男人为了这种他缺乏的能力赞美女人，敬畏她并妒嫉她是可信的。他不能生产，他只能杀死动物，这样他能吃它们，或者杀死敌人，这样他能安全或用某种不可思议的方式获得他们的力量。

我们将不讨论这些因素在纯粹农业社会中的地位，只是简短地谈一下某些重要的历史变化的影响。这些影响中最重要的就是技术生产模式日益增加的应用。心灵越来越习惯于改善和增进各种最初只依赖于自然的天赋的生活方式。虽然女人最初有一种使她们优越于男人的天赋，后者最初用他们毁灭的技巧来补偿这个不足，男人后来逐渐用他们的智力作为技术的生产能力的基础。在它的早期阶段，这是同巫术密切联系在一起的；后来，男人依靠他思维的力量，生产物质的东西；他的技术生产的能力现在超过了对于自然生产的依赖。

我们不想在这点上发展这个论题，只是提一下巴乔芬、摩根和布律福特的著作，他们搜集并出色地分析了人类学的材料，这些材料虽然可能并不证明他们的论点，但却强有力地表明，在早期历史的几个阶段，某些社会组织围绕着母亲为中心，

母亲女神等同于自然的生产能力的文化是人的宗教观念的中心。①

一个例证就够了。巴比伦的创造神话是从母亲女神——萨埃玛特——的存在开始的，她统治着宇宙。但是，她的统治受到她儿子们的威胁，他们正计划要反叛和推翻她。他们寻找某个可以和她的力量匹敌的人作为这场斗争的领袖。他们最后一致赞同玛杜克，但是，在明确选择他之前，他们要求他经受一次考验。什么考验？给他一块布，他必须"用他嘴的力量，"用一句话使这块布消失，然后使它再次出现。这个被选的领袖用一句话毁坏了这块布，又用一句话再次创造了它。他的领导权得到了肯定。他打败了母亲女神，用她的身体创造了天和地。

这个考验的意义何在？如果男神要敌得过女神的力量，他必须具有那种使她优越的品质——创造力。这个考验就是要证明他有这种力量，以及男子特有的毁灭力，男人传统地改变自然的那种方式。他首先毁坏，然后再创造一个物质对象；但他用他的话这么做，而不象女人，用她的子宫这么做。自然的生产能力被思维和言语过程的魔术所取代。

圣经的创造神话是在巴比伦神话的结束处开始的。几乎所有女神优越性的痕迹都被消除了。创造始于上帝的魔术，用话来创造的魔术。重复了男性创造的主题：与事实相反，男人不是女人生的，而女人倒是用男人造的。②圣经神话是一首战胜被打败的女人的歌；它否认女人生男人，并且颠倒了自然关系。在

① 也参看弗里达·弗洛姆·赖希曼："关于母亲在家庭组织中的作用"。《曼宁格诊所会刊》IV（1940年），第132—148页。

② 比较雅典娜生于宙斯的头部这个希腊神话，和巴乔芬与奥托对这个神话及在希腊神话中母系宗教残余的解释。

上帝的诅咒中，男人的优越性再次得到确认。女人生孩子的功能得到了承认，但它将是痛苦的。男人注定要工作，即是说，要生产；因此，他代替了女人最初的生产能力，即使这也得流汗吃苦才能做到。

我们已相当详尽地处理了宗教史上母系制残余的现象，以说明在目前的上下文中很要紧的一点——即女人具有男人所没有的自然生产的能力，而男人实实在在是不能生育的这个事实。在历史的某些时期人们有意识地感到了女人的优越性；后来，才着重男人的不可思议的技术的生产力。然而，好象是无意识地，甚至在今天，这种差别也没有完全失去它的意义；在某些地方男人仍因为那种他没有的能力而敬畏女人。他妒嫉并害怕这种能力。在某些地方男人的性格中有一种要不断努力弥补他这种不足的需要；在某些地方女人因为男人的“不育”而对他有一种优越感。

至此，我们已处理了男女之间因他们的性差别而产生的某些性格学上的差别。这是否可以认为意思是说，象一方面过分依赖、另一方面渴望威信和竞争这样的特征，本质上是由性差别引起的？

得不出这种结论。性差别使一般的男人和女人的个性具有特征。这种具有特征好比写一首歌所用的调子或模式，但不是歌曲本身。此外，它只指一般的男人和女人，随每一个人而各不相同。

这些“自然”的差别掺杂着人们生活于其中的特殊文化所产生的差别。社会的组织方式必然产生这些努力，不管他们是否根源于特殊的男性或女性的特性。从中世纪结束时起就可以在近代人那里找到的对于威信的渴望，主要受社会和经济制度制

约，而不是受他的性作用的制约；女人的依赖性同样如此。发生的情况是，文化模式和社会形式可以创造性格学的倾向，与那些根植于完全不同的根源（象性差别这样的根源）的同样倾向并行不悖。如果确是如此，这两种平行的倾向就融合为一，好象它们的根源是一样的。

对于威信的渴望与依赖性，由于它们是文化的产物，决定了整个个性。个人的个性因此归结为整个人类个性的一部分。但性格学的差别，由于它们根源于自然差别，却不是这样。理由可以在这个事实中找到，即两性间的平等要比差别更深刻，男人和女人首先是具有同样潜在性，同样欲望和同样恐惧的人。他们因自然差别而产生的任何差别都不能使他们不同。那种差别只给他们提供个性，这些个性基本上是相似的，只是在一个或另一个倾向上有轻微的不同的侧重而已，经验地显现的侧重就是具有特征。根源于性差别的差别似乎并没有为在任何一个特定的社会里给男人和女人分配不同的角色提供基础。

两性间存在的无论什么差别同同一性别的人之间的性格学上的差别相比，是相对不重要的，这在今天已是很明显了。性差别并不影响做任何一种工作的能力。某些高度有别的成就可能在性质上具有性别性格的特征——一种性别可能对某一种工作比另一性别更有一点天赋——但如果把性格外向的人同性格内向的人相比，或者把矮胖型的人同瘦长型的人相比，情况也是如此。根据这样的性格来思考社会、经济和政治的区分将是一种致命的误解。

此外，同形成男性或女性模式的一般的社会影响相比，显然，从社会观点看，任何人的个人的偶然的经验是非常重要的。这些个人经验本身又掺杂了文化模式，多半加强了，但有时也减

少了它们的影响。必须设想社会和个人因素的影响在力量上超过了这里所讨论的“自然的”因素的影响。

人们感到有必要强调，从社会或道德的观点看由于男性或女性的作用而产生的差别并没有给它们本身添加任何价值判断，这是对于时代的一个可悲的注释。它们本身既不好也不坏，既不是令人满意的，也不是不幸的。当某些条件存在时，同样的特征在一种个性中表现为积极的特征，当别的条件存在时，它在另一种个性中就表现为消极的特征。因此，男人对于失败的恐惧和对于威信的渴望可能从中出现的那些消极的形式是明显的：虚荣心，缺乏严肃性，不可靠性和自负。但似乎同样明显的是，同一个特征可以是由非常肯定的性格特征引起的：主动精神，能动性和勇气。对于刚才描述过的女性性格也同样如此。女人特殊的性格可能并且常常是由于她不能实际地、动情地和理智地“自立”而引起的；但是，如有其它条件的话，她会成为耐心、可靠性、强烈的爱和性爱魅力的源泉。

一种或另一种性格积极或消极的结果在于所要处理的那个人作为整体的性格结构。例如，忧虑或自力更生，破坏性或建设性就属于那些有利于积极或消极的结果的个性因素之列。但挑出一两个更为孤立的特征是不够的；只有整个性格结构才决定一个男性或女性性格是否变成一个积极或消极的特征。这条原理就是克拉格斯在他的笔迹学体系中引进的同一条原理。在笔迹中任何单一的特征根据他称之为整个个性的形式层(formniveau)的东西而可能有一个积极或消极的意义。如果某人的性格被称为“有序的”，这可以意味着两个情况中的一个：要么它表示某个积极的情况，即他不“邋遢”，他能安排他的生活；或者它可以意味着某个消极的情况，即他是迂腐的，枯燥无味的，或

者没有主动精神。显然，**有秩序**这个特征是消极和积极这两个结果的根源，但结果是由整个个性中许多别的因素决定的。这些因素自己则依靠外在的条件，这些条件倾向于要么阻碍生活，要么促进真正的发展。

张汝伦译

心理分析与宗教
(1950年)

本书是弗洛姆继《自我的追寻》之后于50年代初发表的关于心理分析与宗教关系的一本著作。作者认为，当代宗教所应关心的主要问题正是心理分析学家所关心的同一问题，即：使人认识自身完整的人性，获得爱、自由和理性的能力。因此，任何认为宗教与心理分析截然对立的观点是不可取的。宗教中有权威主义和人道主义两种态度。当代权威主义宗教已经改变了宗教各派创始人的初衷，使宗教成为压抑人的精神自由的教条，只有人道主义宗教仍关注人的灵魂的解放，与心理分析的目标一致。从这个意义上说，心理分析学家同人道主义的宗教家一样，都是人类“灵魂的医师”；心理分析学不仅不会构成对宗教的威胁，相反，它有助于发展追求人自身完整性的宗教体验。弗洛姆还比较了弗洛伊德和荣格对宗教的态度及对无意识的不同看法，并提出自己的见解。他甚至认为，旨在“灵魂的治疗”的心理分析与宗教只是人在认识关于自身的真理时所使用的符号系统不同而已。

全书共五章，这里选译的是其中的第一、四章。

第一章 问　　题

人从未达到今天这样的局面：他最为渴慕的希望即将兑现。我们的科学发现和技术成就使得我们可以望及人人丰衣足食的那一天，那时，人类将形成一个统一的社团，不再是分散的组织实体。人创造了一个有着其自身规律和使命的新世界。看着他的创造物，他的确能够说：一切如意。

但是瞧瞧自己，他能说些什么？他离实现人类的另一梦想，即人的完善的梦想更近一些了吗？他离实现爱及邻人、履行正义、直抒真理，潜在地实现他的那个上帝的形象更近一些了吗？

提出这个问题简直令人窘迫，因为答案是如此一目了然。尽管我们创造了奇迹般的事物，我们却不能把自己造就成为似乎值得匹配这巨大成就的存在物。我们享受的不是充满博爱、幸福、满足的生活，而是充满精神混乱和困惑的生活，它危险地与一种疯狂状态相近——不是近似于中世纪的那种歇斯底里的疯狂，而是近似于失去了与内心实在的联系、思想与情感相分裂的精神分裂症。

让我们首先思考一下某些每日早晚读到的新闻消息。由于纽约地区干旱少雨，教堂里的牧师们建议祈祷求雨，与此同时，人工降雨工作者打算用化学手段造雨。一年多来不断有关于飞碟的报道，有些人说它们并不存在，另一些人说它们是真实的，是我们自己或外国军事力量的一种新式武器，更有一些人一本正经地宣称它们是另一个星球上的居民发射的飞行器。我们被

告知，美国从未象20世纪中叶之今日这样前途灿烂辉煌，而在同一页报纸上却讨论着战争的可能性，科学家们争论着核武器是否将会导致全球的毁灭。

人们去教堂聆听充满着宣扬爱与慈善原则的布道，而正是同样这一些人会认为，假如他们因为顾客不堪负担而对一种商品的销售迟疑不决，那他们自己就是傻瓜，甚至连傻瓜也不如。在星期日教会学校里，儿童们学的是：诚实、正直和关注灵魂应该是生活的主导原则；而"生活"却教导我们：遵循这些原则至多使我们成为不现实的梦想家。我们拥有非凡的、以印刷、无线电和电视等方式进行交往的各种能力，每日里胡言乱语却充塞着我们的耳目，假如儿童们不以它为养料，它便向儿童们的理智发起进攻。许多宣传喉舌声明，我们的生活方式使我们幸福。但是，这个时代里的人们有多少是幸福的？令人不无兴趣的是记得不久前《生活》杂志上一个偶然拍下的镜头：一群人在街头拐角处等待绿灯。这张照片如此值得注意、如此令人震惊的是：所有这些人看上去不知所措，惊惧不定，并非亲眼目睹了一场可怕的车祸，而是如正文中所要解释的，仅仅是一般的市民正忙着上班。

我们执著地认为我们是幸福的。我们教儿童说：我们比以往任何一代都先进，最终没有实现不了的希望，没有企求不到的东西。表面现象支持着这种信念，信念无限反复地被灌输给我们。

但是，我们的孩子是否会听到告诉他们走向何方和为何生活的声音？正如一切人类那样，他们以某种方式感到生活一定有一个意义——然而这意义是什么？他们是否从经常遇到的自相矛盾的说法、模棱两可的欺人之谈和玩世不恭的遁词当中找到

意义？他们渴求幸福，渴求真理，渴求正义，渴求友爱，渴求一个为之献身的鹄的。我们能够满足他们的渴望吗？

我们同他们一样地无处求助。我们不知道答案，因为我们甚至忘记了提出问题。我们自称生活是建立在坚实的基础之上，而无视那些始终萦绕着我们的不安、忧虑和困惑的阴影。

对某些人来说，答案是皈依宗教，不是作为一种信仰，而是为了逃避无法忍受的怀疑；他们作出这种抉择，不是出于虔诚，而是寻求安全感。不是关注教会而是关心人的灵魂的当代境况的研究者们，把他们的这种步态看作是神经衰败的另一症状。

那些试图通过皈依传统宗教来找到答案的人，受到笃信宗教者经常提出的一种观点所影响。这种观点说，我们不得不在宗教和只满足我们的本能需要和物质享受的生活方式之间作出选择；如果我们不信上帝，我们便没有理由，也没有权利相信灵魂及它的要求。教士们和牧师们似乎是唯一专门关心灵魂的一群人，是爱、真理和正义之理想的唯一代言人。

从历史上看，并非始终如此。虽然在某些象埃及那样的文化中，祭司们曾是"灵魂的医师"，但在希腊这样的其他文化中，这种功能至少是部分地为哲学家们所承担。苏格拉底、柏拉图和亚里士多德未曾主张过以宗教启示的名义说话，而是用理性的权威，用他们对人的幸福及人的灵魂发展的关注的权威来说话。他们关心作为自身目的的人，正象把人作为最重要的课题来研究一样。他们论述哲学和伦理学的那些有关论文，同时也是论述心理学的著作。这个古老的传统在文艺复兴时期得以延续，第一次在书名里使用"心理学"一词的书就带有副标题 Hoc est de Perfectione Hominis（这是关于人的完善）①，恰恰具有

① 鲁道尔夫·哥艾克尔著，1590年。

这一特点。启蒙运动时期的哲学家们同时也是人的灵魂的研究者，他们出于对人的理性的信念，曾断言人将既摆脱政治的桎梏又摆脱迷信与无知的枷锁而独立。他们教人消灭需要幻想来维持的生存条件。他们的心理学研究乃根植于发现人类幸福之条件的企求中。他们曾说，只有当人获得了内心自由的时候才能获得幸福；只有到那时，他才能是精神上健康的人。但是，在最近几代人中，启蒙时代的理性主义经历了戏剧性的变化。人陶醉在新的物质繁荣和主宰自然的成功之中，不再考虑自己最初对生活的关注和对理论探究的关注。人放弃了作为发现真理和渗透表面现象直达本质之手段的理性，而代之以仅仅作为操纵物与人的工具的理智。人不再认为理性的力量能够为人类行为建立各种准则与观念的有效性。

理智和情感的气候发生的这一变化对作为一门科学的心理学的发展具有深刻的影响。心理学作为与人的美德和幸福有关的灵魂研究的传统被抛弃了，尽管诸如尼采和基尔凯戈尔这些人物是例外。学院心理学试图模仿自然科学和据分量与计算的各种实验室方法，事事皆涉及，偏偏不涉及灵魂。它试图去理解凡能在实验室里被检验的人的诸方面，而主张良心、价值判断和善恶知识都是形而上学概念，不在心理学诸问题之内；它常常更为关心据说是科学的方法的那些枝末细节的问题，而较少设计新方法来研究人的重要问题。由此，心理学变成了一门缺乏主题，即灵魂的科学；它关心各种心理机制、反应构成及本能，而不关心最为独特的人类的现象：爱、理性、良心、价值。因为灵魂这个词具有较高的人类能力的各种联想，所以我在这里以及在所有这些章节中使用它，而不用“心理”或“心灵”这些词。

尔后出现了弗洛伊德，启蒙时代理性主义的最后一个代表，

论证理性主义之有限的第一人。他大胆地打断了纯粹理智的胜利歌声。他指出，理性是人最有价值和最为独特的能力，然而它易受激情的歪曲影响，只有对人的激情的理解才能使理性获得自由，以恰当地发挥作用。他论证了人类理性的力量及弱点，并且使得"真理将使你自由"成为一种新型疗法的指导原则。

起初，弗洛伊德以为他只涉及疾病的某些形式及其治疗。渐渐地，他意识到，他已经远远超出了医学范围，重新恢复了一种传统，作为研究人的灵魂的心理学是生活的艺术即获得幸福的理论的基础。

弗洛伊德的方法，即心理分析，使得对灵魂的最细微，最切近的研究成为可能。心理分析学家的"实验室"没有实验装置。他无法对他的发现进行估价或计算，但是他通过各种梦、幻想和联想而洞察到他的病人隐匿在背后的愿望和焦虑。在他的"实验室"里，他凭着观察，推理，和自己作为一个人的经验，发现离开了道德问题就不能理解精神的疾病；病人之所以得病乃是因为他忽视了灵魂的需求。心理分析学家既不是神学家也不是哲学家，他并不要求在那些领域里的权能，然而作为一位灵魂的医师，他关注着同哲学和神学完全一致的问题：人的灵魂及其治疗。

因此，如果我们要界说心理分析学家的功能，我们便发现，现在有两个职业群体同灵魂有关：教士与心理分析学家。他们相互之间的关系如何？心理分析学家是否企图占据教士的领地，他们之间的对立是否不可避免？或者，他们是否把凡是为同一目标而工作的人联合起来，把凡是应当既从理论上又从实践上相互补充和相互渗透的双方联合起来？

上述观点已经为心理分析学家和教会的代表们所表达。弗

洛伊德的《幻想的未来》① 和席恩的《灵魂的安宁》② 强调各自的对立；荣格的著作③ 和罗比·李普曼的著作④ 则有试图调和心理分析与宗教的特征。有相当大的一批牧师们研究心理分析，这一事实表明，心理分析与宗教交融这一信念业已渗透到牧师的实践领域之中。

如果我在以下这些章节里对宗教与心理分析的问题重新进行讨论，那只是因为我想要指出，提出两者要么不可调和地对立，要么完全同一，两者必居其一的观点，乃是谬误的；彻底的、不带偏见的讨论能够证明，宗教与心理分析的关系过于复杂，以

---

① 利物莱特出版公司 1949 年版。

② 这种令人遗憾的态度有时被用来对待这一问题，它的一个例证便是蒙西格纳尔·席恩在他的《灵魂的安宁》（威特莱塞出版社1949 年出版）一书中所作的陈述。他写道："当弗洛伊德写出如下这句话时，他便把无理的偏见强加给一种理论：'面具掉落了：它（心理分析学）导向对上帝和对伦理理想的否定'。"（弗洛伊德《幻想的未来》第 64 页）蒙西格纳尔·席恩给人以这种印象，即他引用的陈述是弗洛伊德本人的意见。然而，如果查一下弗洛伊德的陈述，就可以看到，上面引用的句子是在以下这段话的后面："如果我现在就说出这些令人不爱听的话来，人们只会过于戒备而不愿从我本人开始用心理分析来取代他们的感情。人们会说，现在你可以看见，心理分析导向何方。[着重号是我所加——E. 弗洛姆]面具掉落了，它导向对上帝和伦理理想的否定，的确如我们一直猜想的那样。为了避免这种发现，我们已经不得不相信心理分析没有、也不能有一个哲学立场。"很清楚，弗洛伊德是指人们会如何攻击心理分析，而不是表述他自己的观点。曲解在于认为弗洛伊德不仅否定上帝，而且否定伦理理想。然而前者是真的，后者则正与弗洛伊德的立场相反。蒙西格纳尔·席恩当然有权相信对上帝的否定会导致对伦理理想的否定，但他没有权利使它显得仿佛是弗洛伊德自己的意见。假如蒙西格纳尔·席恩能在技术上通过保留"如我们一直猜想的那样"这些词语，或者通过指出它们的省略，正确地引述这一句子，读者或许还不至于如此容易误解。

③ 《心理学与宗教》（耶鲁大学出版社，1938 年版）。

④ 《心灵的安宁》（西蒙与舒斯特尔公司，1946 年版）。

至不能把它强行归入这两种简便的态度之任何一种当中去。

我想要在这些章节里指出，认为我们如果不接受宗教信条便不能不放弃对灵魂的关注，这种看法并非真理。心理分析学家能够研究宗教背后的人的实在，也能够研究各种非宗教符号系统背后的人的实在。心理分析学家认为，问题不在于人是否皈依宗教，信仰上帝，而在于人是否寓爱于生活，求真于思考。如果他正是这样做的，他使用的符号系统便是第二位重要的。如果他不这样做，这些符号系统便毫无价值。

第四章　作为"灵魂医师"的心理分析学家

今天，存在着各种各样的心理分析学派，包括从或多或少还严格坚持弗洛伊德理论的信徒到因其改变弗洛伊德理论的程度不同而各自存有差异的"修正主义者们"。① 然而，对我们的目的而言，这些差别比起根本上旨在社会顺应的心理分析和旨在"灵魂治疗"的心理分析之间的差别来，则次要得多。②

心理分析在发展之初，曾是医学的一个分支，其目的乃是治病。到心理分析学家处求医的病人被妨碍他们日常生活机能的

① 比较克拉拉·汤普逊与帕特里克·穆莱合写的《心理分析：演变与发展》（赫米太格出版公司1950年版）；以及帕特里克·穆莱的《俄狄浦斯——神话与情结》（赫米太格出版公司1948年版）。

② 让我们记住，这里所说的"治疗"没有现代用法中通常所含的那种单一的医疗处理的涵义，而是用了广义的"照料"(caring for)。

各种症状所折磨；这些症状表现为仪式化强迫行为，强迫性思想，恐惧症，妄想型思想系统，等等。这些病人同那些到普通的医师处看病的病人的唯一差别，乃在于他们的症状的起因不能在身体中寻找，而要在心理中寻找，因而治疗方法与身体无关，而与心理相关。但是心理分析疗法的目的与医学中治疗学的目的并无二致，即：消除症状。如果病人解除了心因性呕吐或心因性咳嗽，解除了他的精神强迫性行为或强迫性思想，他的病就被认为是治愈了。

在工作进程中，弗洛伊德与他的合作者们日益意识到，这些症状只是神经症障碍的最惹人注目的、可以说是最显著的表现，为了获得持久的而不仅仅是症状消除的效果，必须分析人的性格，并且在性格再定向的过程中帮助患者。患者中间的新趋向又进一步推动了这一发展。到心理分析学家处求医的许多人在"生病"这个词的传统意义上说并没有病，不曾有上述提到的那些明显症状，他们也不曾患精神错乱。他们的亲戚朋友常常认为他们没有病，然而，他们却为"生活中之种种难处"——用哈利·斯塔克·沙利文的精神病问题公式来说——而感到痛苦，这些难处导致他们到心理分析学家那里求医。当然，这些生活中的难处并不新鲜少见。总是有人感到不安全或自卑，有人不能在婚姻中得到幸福，有人感到难以完成他们的工作或喜爱他们的工作，有人过分地害怕别人，等等。他们也许会从教士、朋友、哲学家那里寻求帮助——或者与烦恼"姑且共相处之"，而不要求任何特别的帮助。新颖之点是，弗洛伊德及其学派首次提出了性格的综合理论，就根源于性格结构方面的生活中之难处提出了一种解释，并且提供了改变它们的希望。从而，心理分析学的重点就愈来愈从神经症状的疗法转向对根源于神经症性格

的生活中之难处的疗法。

在歇斯底里呕吐或强迫性思维的那些病例中，确定什么是治疗学的目标，要相对地简单些，而在一种性格神经病的病例中要确定什么应当是治疗学的目标，则不是同样简单的；事实上，要说出患者遭受到什么样的痛苦，更不是一件简单的事情。

以下病例当是对这一陈述的意思的解释。①一位24岁的年轻人到一位心理分析学家处求医；自述自从两年前从学院毕业以后，就感到十分痛苦。他在父亲的商行里工作，但是他不喜欢这工作，心情忧郁不快，常与其父亲发生尖锐的冲突。此外，他甚至连作最小的决定都感到困难。他说，这一切开始于从学院毕业之前的几个月。他对物理学非常有兴趣。他的老师曾经对他说，他在理论物理学方面颇具天资，他也曾想去研究生院学习，毕生作为科学家而工作。他的父亲，一位富有的企业家，一家大工厂的厂主，执意认为儿子应当加入他的事务，分担他的重负，最终成为他的继承人。他父亲争辩道：他没有其他子女，这个商行全凭自己一手创建，医生嘱他工作不要过于紧张。假如在这样的一些情况下儿子不愿意去实现父亲的希望，实乃忘恩负义。结果由于父亲的许诺、警告和诉诸他的忠孝感，儿子终于屈从，进了父亲的商行。接着，便有了开头所描述的苦恼。

在这个病例中，问题是什么，如何治疗？存在着两种看待这一情境的方式。一个人可以争辩道，父亲的立场完全是有理的；儿子假如不是出于非理性的反叛，出于深埋在心底的同他父亲的对抗，本来会毫无烦恼地遵循父亲的劝告；他想成为一个物理

① 正如本书中所有其他临诊实例一样，这个病例不是取之于我自己的病人，而是取之于学生提供的病例材料，对诸细节作了改变，以使任何辨认成为不可能。

学家的愿望与其说是建立在对物理学的兴趣之上，更不如说是建立在同他父亲的对抗以及想挫败父亲的无意识愿望上。尽管他遵循了父亲的劝告，但是，屈从之后，对抗更甚。他的种种困难均起源于这种尚未解决的对抗。假如通过挖掘对抗的深层原因而使它得到解决，儿子就不会在作合理的决定时感到困难，他的担忧、怀疑等等将会就此消失。

如果我们从另一不同角度看这一情境，便有如下这般论证。尽管父亲可以有充分理由希望他的儿子加入他的商行，尽管他有权表达他的种种希望，但是儿子也有权利——并且从道德上讲有义务——做他的良心和正直感告诉他做的事情。如果他觉得作为一个物理学家的生活最适合于他的天资和愿望，他就必须遵循这一召唤而不遵循父亲的希望。的确，存在着某种同父亲的对抗，但这不是建立在想象的一经分析便会消失的种种理由之上的非理性的对抗，而是作为对父亲的极权专横态度的反应而形成的一种理性的对抗。如果我们从这一观点来看患者的困难，那么病症以及治疗目标便与在前一解释中所显示的那些十分不同。此时的症状乃是不能充分肯定他自己，害怕根据他自己的计划和愿望行事。一旦他不再害怕他的父亲，他就被治愈了；治疗法的目标是帮助他获得肯定自己和解放自己的勇气。从这个观点考虑，一个人会发现大量受到压抑的对父亲的敌意，但是这种敌意将不是被理解为原因，而是被理解为基本病症的结果。显而易见，这两种解释都可以是真实的，从对患者的性格及其父亲的性格的所有详细知识出发，我们必须决定在一个既定的病例中哪一种解释是正确的。但是，心理分析学家的判断也将受到他的哲学和他的价值观念体系的影响。倘若一个人倾向于认为“顺应”（adjustment）社会生活方式是生活的最高目

的，认为诸如商行的承继，较高的收入，对父母知恩图报等种种实际考虑是首要的考虑，那么他也就会更倾向于用儿子对父亲非理性的对抗来解释儿子的病症。另一方面，倘若一个人把人格的自我完整性、独立和做对个人有意义的事情看作最高价值，那么他将倾向于考虑儿子缺乏肯定自己的能力以及对父亲怀有恐惧，把这些作为要解决的主要问题。

另一病例同样说明这一点。一位颇有才华的作家到一位心理分析学家处诉说他头痛并伴有一阵阵眩晕，根据他的医生所说，这些病没有相应的身体器官上的根据。他讲述了迄今为止的整个生活。两年以前，他接受了就收入、可靠性和名望而言都是非常称心如意的一份工作。按习俗之见，得到这份工作就是巨大的成功。但另一方面，这份工作迫使他去写违心的、自己并不相信的一些东西。他曾经费尽心力企图使自己的行为符合自己的良心，构想一些复杂的解释来证明他正在做的这份工作并未真地损及他的理智和道德的完整性。头痛和眩晕的感觉开始出现了。不难发现，这些症状乃是以他企求金钱与声望为一方，以他的道德上的踌躇不安为另一方的未能解决的冲突的一种表现。但是，如果要问在这种冲突中病理学的、神经症的因素是什么，两个心理分析学家可以以不同的方式来看待这一情境。人们可以论证道，接受这一工作乃是完全正常的一步，这是健康的顺应我们文化的一个迹象，这位作家所作的抉择乃是任何一个正常的、会审时度势的人都会做的抉择。在这个情境里神经症的因素是他无力接受自己所作的抉择。也许我们在这里可发现他孩提时代旧有的犯罪感的重复出现，这些犯罪感曾经和俄狄浦斯情结、手淫、偷窃等等有关。也可能在他内心里存在着恰恰在他获得成功的时候使他颇感严重的自我惩罚倾向。如果我们采

取这种观点，治疗学的问题便是他对于接受自己的合理抉择的无能为力，假如他摆脱在道德上的踌躇不安，变得对目前的工作感到心满意足，他就被治愈了。

另一位心理分析学家可能会以正好相反的方式来看待这一情境。他会从这一假定出发，即如果不使整个人格受到损害，理智的和道德的完整性不可能被践踏。病人遵循文化上普遍赞成的社会生活方式这一事实，并不能改变这个基本原则。这个人与其他许多人的差别只在于他的良心的呼声如此响亮有力，足以引起一场尖锐的冲突，而在此处其他人或许没有意识到这种冲突，也不会有如此显著的症状。从这个观点看，问题显得是作家在遵循良心的呼声时有困难，假如他能摆脱目前的处境，重新开始一种能够自己尊重自己的生活，他就被认为是治愈了。

还有另一个病例从稍微不同的角度使这一问题更加清楚明白。有一位聪明能干、敢作敢为、颇有成就的实业家变得越来越厉害地酗酒了。他把毕生完全投入了竞争与赚钱。此外再没有别的使他发生兴趣；他的各种私人关系都为这同一个目标服务。他是广交朋友赢得影响力的高手，但骨子里却仇恨每一个他所与之打交道的人：他的竞争对手，他的顾客，他的雇员。他也仇视他所出售的商品。他对它决没有半点兴趣，除非它是赚钱的一种手段。他没有意识到这种仇恨，但是我们渐渐地可以从他的各种梦和自由联想中认识到，他感到自己象是他的企业、他的商品以及每一个与商品有关的人的奴隶；他没有自我尊重，只能借助于酒来冲淡感觉到卑下和无价值的痛苦。在廉价的和毫无意义的事务中他从来不曾爱过谁，不曾满足过性欲。

他的问题是什么？是他酗酒吗？或者，他的酗酒只是他的真实问题即不能过有意义的生活的一种症状？一个人是否能够以

与自身相异化到如此地步、恨如此多，爱如此少的方式来生活而丝毫不感到心境卑劣，丝毫不受到烦扰？毋庸置疑，有许多人能够这样生活而毫无症状，也不曾觉悟到任何烦扰。他们的各种问题肇始于空闲之际、孤独之时。但是，他们成功地利用了逃避自我的条条道路，这些道路是我们的文化提供来平息他们的任何不满的表示的。那些显现出公开症状的人表明他们的人性诸力量尚未完全被窒息。在他们身上某种东西在抗议着，并由此暗示着冲突。他们并不比那些已经完全成功地作出顺应的人更有病。恰恰相反，在人的意义上说他们更健康一些。从这后一种立场出发，我们不把症状看作需要击退的敌人，而是相反，把它看作向我们指出某种失误的朋友。病人无论怎样地无意识，都是在力求一种更加人道的生活方式。他的问题不在于酗酒，而在于他的道德失败。他的治疗不能够借助于去掉他的明显症状来取得效果。假如他要想停止酗酒而又不改变其生活方式中任何其他事情，那么他仍会不安和紧张，他会被迫更加积极地强于竞争，并且有可能在某一时或彼一时产生出另一种能表达他的不满的症状来。他所需要的是某一个能帮助他揭示这种耗费他最宝贵的人性诸力量的原由，并且因此而恢复它们的用途的人。

我们看到，要确定什么是我们所认为的疾病和什么是我们所认为的治疗，决非易事。答案取决于什么是一个人所认为的心理分析之目的。我们发现，根据一种观念，顺应是心理分析疗法之目的。顺应是指一个人象他所处的文化中的大多数人那样行动的能力。以这种观点看，社会与文化所赞同的那些现存的生活的行为方式提供着心理健康的诸标准。这些标准并非受到来自普遍的人性准则的立场的批判性的检验，而是相反，它们表

现着一种社会相对主义，这种社会相对主义把这种“正当性”视为理所当然，并且认为与这些标准相背离的行为乃是错误的，因而是不健康的。目标仅在于社会顺应的疗法只能把神经病症的过多的苦痛减低到依照这些方式生活所固有的苦痛的平均水平。

以第二种观点看，疗法的目标主要地不是顺应，而是最适宜地发展一个人的潜能并实现其个体性。在此，心理分析学家不是一个“顺应顾问”，而是——用柏拉图的话说——“灵魂的医师”。这一观点建立在这样一个前提上，即在人的本性里以及在任何一既定文化中起作用的人性之功能里，内在地具有永不变更的诸规律。未有严重地损及人格而又能使这些规律不受到侵犯者。倘若有人侵犯了自己的道德的和理智的完整性，他便削弱或者甚至麻痹了自己的整个人格。他得不到幸福且蒙受痛苦。倘若他的生活方式得到他所处的文化的赞同，那么这苦痛也许不会被意识到，或者，作为只同完全脱离他的真实问题的那些事物有关的东西被感觉到。但是，无论他怎样想，心理健康的问题都不能同基本的人性问题，即达到人类生活的各种鹄的——独立、完整性和爱的能力——的问题相分离。

在对顺应和灵魂的治疗作出区别方面，我已经描述了疗法的不同原则，但是我的意思并不意味着一个人能够在实践中作出如此泾渭分明的区别。有许多种心理分析程序，其中这两种原则彼此掺杂着，有时重点在这一个，有时重点在那一个。但是，认识到这些原则之间的区别是很重要的，因为只有在那时我们才能在任何既定的心理分析中认识到它们各自的份量。我也不希望给人以这种印象：一个人必须在社会顺应与关注自己的灵魂之间作出选择，选择人性完整之路就必然地把人引向社会交

往失败的荒漠之中。

"已顺应的"人在我这里所使用的这个词的意义上是这样一个人，他把自己变成了商品，除了自己取乐的需要以及随时准备改扮生活角色以外，再无别的稳定的或确定的东西。只要他以自己的努力获得成功，他便享受到一定量的安全感，但是他对更高的自我、对人性诸价值的背叛，留下一片内在的空虚和不安全感，当他在为成功而战中稍有任何差错时，这种空虚和不安全感就将表露出来。即使并未出任何差错，他也常常为人性的失败付以溃疡病、心脏病或任何由心理因素决定的其他各种疾病的代价。获得了内在力量与完整性的人也许常常不如他那不讲道德的邻人一般成功，但是他将具有安全感，判断力和客观性，它们将使他比较地不易受其他人的各种命运和意见支配而变化，将在许多领域里提高他的建设性的工作能力。

显而易见，"顺应疗法"不能够具有宗教的功能，只要我们用宗教一词是指与各种人道主义宗教的原始学说相同的态度。这里我想指出，作为灵魂的治疗的心理分析确定无疑地具有这种意义上的宗教功能，虽然它通常导致对神学教条的一种更有批判性的态度。

在试图对老子、佛祖、先知者们①、苏格拉底、耶稣、斯宾诺莎和启蒙时代哲学家们的思想中潜藏的人性之态度作一番描绘的时候，我们发现这样一个事实：尽管存在各种重大差异，所有这些学说都有一个共同的观念与准则的核心。我无意要取得完整而精确的公式，以下只是对这一共同核心作个大致的描述：人必须努力认识真理，并且只有他在完成这一任务中所达到的

① 指伊斯兰教祖穆罕默德等人。——译注

成功程度才能使他完全具有人性。他必是独立的和自由的，是自身的目的而不是为任何其他人的目的所用的手段。他必须把自己与他的伙伴相亲相爱地联系在一起。倘若他没有爱，即使他拥有一切力量、财富和聪明才智，他也是一个空空如也的躯壳。人必须懂得区分善与恶，他必须学会聆听自己良心的呼声并且能够遵循它。

以下这些议论企图表明，灵魂的心理分析治疗的目的乃是帮助患者获得我刚才描述为宗教的那种态度。

在我们讨论弗洛伊德的时候，我已经指明，认识真理乃是心理分析过程的目的。心理分析学给予了真理概念一个新向度。在前分析思维中，一个人可能被认为是说出了真理，假如他相信他正在说出的话语。心理分析学已经指出，主观的确信决不是真实的充足标准。一个人可以相信他是出于正义感而行动，然而却可以由残酷的动机促成。他可以相信他是出于爱的动机，然而却是由一种色情受虐狂的相依性的需要所驱使。一个人可以相信责任是他的指南，虽然他的主导动机乃是虚荣。事实上，绝大多数的文饰都被使用它们的人认为是真的。他不仅想要别人相信他的文饰，而且自己也相信它们，他愈是使自己提防着认识自己真正的动机，就必定愈是热烈地相信它们。此外，在心理分析过程中，一个人学着认识他的思想中哪一些具有情感的真实，哪一些只是习俗的陈词滥调而在他的性格结构里毫无根基，因此毫无实质性和份量。心理分析过程自身就是真理的探寻。这种探寻的对象不是关于外在于人的而是关于人自身中的现象的真理。它建立在这个原则上，即：我们只有仔细审察我们的思想和感情，以发觉我们是否作文饰以及我们的信念是否植根于感情之中，只有这样我们才能得到精神健康和幸福。

批判的自我评价和识别真伪经验的有效能力乃是宗教态度中的基本因素，这个思想在佛教源头的一份古老的宗教文献里有绝妙的表述。我们在西藏喇嘛教格鲁派箴言里找到一则枚举了我们可能出差错的十种相像情况的细表：

1．欲望会被错认作信仰。

2．依恋会被错认作仁慈和怜悯。

3．思想进程的休顿会被错认作无限心灵的静寂，后者乃是真正的鹄的。

4．感性知觉（或现象）会被认作实在的启示（或瞥见）。

5．对实在仅仅一瞥会被错认作完全的认识。

6．表面宣称信教而不身体力行者会被错认作真正的信徒。

7．激情的奴隶会被错认作已经自身摆脱了随习陈规之束缚的瑜伽大师。

8．为自身利益而做的行动会被错当成利他主义的行动。

9．骗术会被错当成明智。

10．骗子会被错认作圣贤。

的确，帮助人识别自身中的真伪乃是心理分析、即经验地应用"真理将使你自由"这一陈述的一种治疗方法的基本目标。

在人道主义的宗教思想里和在心理分析里，人探寻真理的能力都被认为是同达到自由与独立不可分割地连结在一起的。

弗洛伊德声明，俄狄浦斯情结是每一神经病的核心症结。他假定，儿童与双亲中的异性一方紧密相关，如果儿童不能克服这种婴儿期的固恋，精神疾病就会产生。弗洛伊德曾经认为，乱伦的冲动必定深深扎根于人类的激情之中，这一假定似乎是必然要作出的。他从对临床资料的研究中获得这一印象，但乱伦禁忌的普遍存在对他来说是他的论点的一个佐证。然而通常就是

这样，只有当我们把它从性的范围转移到人际关系的范围里去时，弗洛伊德的发现的全部重要意义才能被承认。乱伦的本质不是对同一家族成员的性渴望。这种渴望，在它被发现的范围内，只是想保留一个儿童依附于那些保护者——其中母亲是最早的和最有影响的人——的那种更加深沉和根本的愿望的一种表达。胎儿与母亲共同生活而后与母亲分离，出生的动作只是朝着自由与独立的方向迈出了一步。出生后的婴儿在许多方面仍然是母亲的一个重要部分，它作为一个独立的人的诞生则是一个需要许多年月的过程——事实上，这个过程需要整个一生。剪断脐带，不是在生理意义上而是在心理学意义上剪断脐带，乃是人的发展的最大挑战，并且也是它最困难的任务。只要人还通过这些最初的纽带与母亲、父亲及家庭相联系，他就感到受着庇护，安全可靠。他仍然是一个胎儿，某个别人在对他负责。他避免那种令人不安的体验，即把自己看作承担自己行动的责任、承担自己作出判断的任务、承担"冒风险"的任务的独立存在。通过停留在孩童时代，人不仅逃避与充分意识到自己作为独立存在的自我有必然联系的根本的焦虑，他也享受到庇护、温暖的满足以及对他毫无异议地在孩童时代曾经喜爱的所有物的满足；但是他要付出高昂的代价。他不能成为一个完全的人，不能发展他的理性的力量和爱的力量；他仍然要依赖别人，并且保留着一种不安全的感觉，在任何时候当这些最初的纽带受到威胁，这种不安全的感觉就表露出来了。他所有的精神活动和情感活动都同他最初的那个群体的权威密切一致；因此，他的各种信念和洞见并非是自己的。他可以感受到爱的感情，但那是动物的感情，安安稳稳的温暖，而不是以自由与分离作为条件的人的爱。有乱伦倾向的人能够觉得与那些他所熟悉的人关系亲密。他不

能够把自己同那个"陌生人"，就是说，同另一个本身也是人的人亲密地联系起来。在这种倾向里，所有的感情和思想不是借助于善恶或真伪而是借助于熟悉与不熟悉来被评判的。当耶稣说道："因吾乃使子与其父不和，女与其母不和，媳与其婆不和之"①的时候，他决不是有意教人憎恶父母，而是以最明确而极端的形式表达了这一个原则，即人必须挣断乱伦的纽带，为了成为人，而变得自由。

对父母的依恋只是乱伦的一种形式，虽然是最基本的形式；在社会进化的过程中，其他诸种依恋部分地替代着它。部落、民族、人种、国家、社会阶级、政治党派，以及许多其他形式的制度和组织，都变成了家和家族。这里便有国家主义和种族主义的根子，它们均是人缺乏把自己和别人体验为自由的人的那种能力的症状表现。可以说，人类的发展是从乱伦向自由的发展。在这其中便存在对乱伦禁忌的普遍性的解释。假如人类不曾把亲昵的需要引导到远离母亲、父亲和同胞兄弟姐妹的路途上去，人种就不可能取得进步。"故人当远父母，近妻子"。但是，对乱伦加以禁忌的意义远远不止这一点。理性和一切理性的价值判断的成长需要人克服带有以亲昵为基础的是非标准的乱伦固恋。

没有乱伦禁忌，就不可能使各个小群体整合为较大的群体，并且取得其生物学意义上的重大后果。毋庸置疑，从社会进化的立场看是如此绝对必要的目标曾经受过有力的和普遍的禁忌的保护。但是，尽管我们为了克服乱伦已经跋涉了漫长的征途，人类还绝对没有取得征服的成功。人赖以乱伦地维系着的诸集

① 《马太福音》10:35。

团愈来愈大，自由的地域也愈来愈大，然而，取代了民族与本土的那些较大单位维系着的纽带仍然是有力的和强大的。只有完全根除乱伦的固恋才将使人的博爱得以实现。

总而言之，弗洛伊德声明，俄狄浦斯情结——乱伦的固恋——乃是"神经病的核心症结"，这是对精神健康问题所作的最有意义的洞见之一，如果我们不从狭隘的性方面的形式而从广泛的人际关系意义上来理解它的话。弗洛伊德本人也已表明，他意指某种超出性领域以外的东西。① 事实上，他关于人必须离开父母，成熟到面对现实的观点，构成了他在《幻想的未来》中反对宗教的主要论证，在这本书中，他对宗教的批判是：它使人受束缚，有依赖性，由此而阻止人完成至高无上的人类存在的任务，自由和独立的任务。

当然，假定上述议论的意思是说，只有那些"神经病"才没有能够完成这一自我解放的任务，而一般顺应得当的人已经成功地完成了它，那将是错误的。恰恰相反，在我们的文化中相当广泛的大多数人很好地作了顺应，乃是因为他们已经比患神经病的人更迅速更彻底地放弃了争取独立的战斗。他们如此彻底地接受了大多数人的判断，以致省去了神经病人所经受的那种尖锐的内心冲突的痛苦。虽然从"顺应"的观点看他们是健康的，但是，从实现他们作为人类的目标的观点看，他们要比神经病人更有病。那么，能够有一个完美的解决方案么？假如有可能毫无损害地忽视人的存在的基本规律，那倒十全十美。但那是不可能的。既不靠真理生活也没有爱的"已顺应的"人只是避免了

---

① 荣格在他早期的著作中已经十分清楚而有说服力地指出了对弗洛伊德的乱伦概念作这种修正的必要性。

明显而公开的冲突。倘若他不全神贯注地工作，他就不得不利用我们的文化所提供的许多逃遁之路，以使自己避免独自相处并看见自己的软弱无力和人性的穷困枯竭的深渊的那种可怕的体验。

一切伟大的宗教都经过了从否定的乱伦禁忌形式到比较肯定的自由形式。佛祖有他的隐世的洞见。他极端地要求人为了发见自身和自己的真实力量，自身摆脱一切"熟悉的"纽带。犹太——基督教的宗教在这方面虽不如佛教那样彻底，但也一样地清楚明确。在伊甸园的神话里，人的生存被描绘成一种完全安宁可靠的生存。他缺乏善与恶的知识。人类历史乃始于人的违拗行为，同时，这也是人的自由及其理性的发展的开端。犹太教以及特别是基督教的传统强调了原罪的因素，但却忽略了这个事实，即从天堂乐园的安全中解放出来正是人真正的人性发展之肇基。割断血缘和乡土纽带的要求贯穿在整个旧约圣经之中。亚伯拉罕被告知必须离开他的国家，成为一个流浪者。摩西是在远离他的家庭，甚至远离他自己的人民的一个陌生的环境里作为异乡人被抚养成人的。以色列人担负作为上帝的选民的条件在于摆脱埃及的束缚，在沙漠中流浪 40 年。当他们在自己的国土上安顿下来之后，他们又陷入乡土、偶像和国家的乱伦崇拜之中。先知们的学说的中心问题就是反对这种乱伦崇拜，而代之以布讲全人类共同的基本价值，即真理、爱与正义的那些价值。他们抨击国家和那些世俗权势们，因为权势们不能认识到这些价值。如果人变得以这样的方式与国家维系在一起，即国家的幸福，它的力量和它的荣誉成了善与恶的标准，那么这个国家必定灭亡。在《旧约》和特别是先知们的救世主概念中，潜在着的这个原则的逻辑顶点乃是这样的概念：人们必须重新开始

流浪，只有当人们已经获得自由并停止对乡土和国家的盲目崇拜仪式的时候，他们才能返回家乡。

一个人只有成长得超出了乱伦的维系，他才能够对自己的群体作出判断；只有在那时他才真地作判断。绝大多数群体，无论它们是各种原始的部落、民族，还是各种宗教，都关心着自己的生存，支持着它们的领袖的权力，它们发掘自己的成员们的内在的道德感，以激起他们反对与之存有冲突的那些外部分子。但是，它们使用了把一个人限制在他自己群体的道德界限之内的乱伦的纽带，以窒息他的道德感和他的判断，结果使得他不会因他自己的群体违反道德原则而批评自己的群体，假如是外人违反了道德原则，他便会跳起来激烈反对。

一切伟大宗教的悲剧乃在于：一旦它们成为由宗教官僚统治的群众组织，就违背和曲解了自由的真正原则。宗教组织和代表着它的人们在某种程度上代替着家庭、部落和国家的位置。它们限制着人而不是让他自由。不再是上帝，而正是宣称以上帝的名义说话的那个集团在受到崇拜。这一点在所有的宗教中都发生过。它们的创立者曾引导人穿过沙漠，离开埃及的束缚，然而此后其他人又把他朝一个新埃及引回过去，虽然也称它为"希望之乡"。①

"爱邻如爱己"的诫令是一切人道主义宗教共同的基本原则，只在表达中略有不同。但是，假如爱是如大多数人似乎觉得的那么容易达到，为什么人类伟大的精神领袖还要求人应当爱，这的确是难以理解的。什么叫爱？依赖、服从和不能离开熟悉

① 基督教《圣经》中上帝把亚伯拉罕寄居的地方名叫迦南赐给了他，后人比喻为"希望之乡"。——译注

的"马厩"一步①，统治、占有以及支配的热望，这些被认为是爱；性的贪欲和不能够忍受孤寂，被认为是强烈的爱的能力的证明。人们认为爱是轻而易举的，而被爱是难之又难的。在我们的市场交易型定向中，人们认为，他们没有被爱是因为他们还不够"吸引人"，吸引力则是以相貌、衣饰、才智、金钱直至社会地位与声望等种种事物为基础的。他们不懂得，真正的问题不是被爱之不易而是爱之不易；只有当一个人能够爱，只有当他的爱的能力在另一个人身上产生爱的时候，他才能被爱。爱之能力，而不是它的赝制品，才是最难达及者。

几乎再没有什么情境象心理分析谈话的情境那样能够切近地和精确地对爱的现象及其许多变形的现象进行研究了。再没有比心理分析学家收集的证据更令人信服地证明，"爱邻如爱已"的诫令是最为重要的生活准则，对它的违背是不幸和精神疾病的基本原因。无论神经病患者会有什么样的抱怨，无论他表现出什么样的症状，根子均在于他缺乏爱的能力，如果我们所说的爱是指对关切的体验、责任、尊重，对别人的理解以及希望别人得到发展的真挚愿望。**从根本上说，心理分析疗法乃是帮助患者获得或者重新获得其爱之能力的一种尝试。**如果这个目标没有被实现，那么只能取得表面上的改变。

心理分析还表明，爱从其真正本性上说决不能只限于一个人。任何只爱一个人而不爱其"邻人"的人表明他对一个人的爱只是对服从或统治的依恋而不是爱。再者，任何只爱其邻人而不爱自己的人表明他对邻人的爱不是真实的。爱建立在一种肯

---

① "Stable"兼有"稳定牢固的"和"马厩或牛棚"之意，弗洛姆在此一语双关。——译注



定与尊重的态度之上，如果这种态度不是对一个人自己来说也存在着的，那么它就根本不存在，因为一个人自己毕竟也是另一个人类和另一个邻人。在人道主义宗教中，在人爱上帝的概念背后的人的现实性乃是人能够创造性地爱，无贪欲地爱，没有服从与统治地爱，从他的人格成熟性出发的爱，正象上帝之爱是出于力量之爱而不是出于懦弱之爱的象征一样。

要求人应当如何活着的那些准则的存在，包含着违背这些准则的概念，即罪恶与有罪的概念。没有一种宗教不以某种方式涉及罪恶以及认识与克服它的办法。当然，各种不同类型的宗教有各种不同的罪恶概念。在原始宗教里，罪恶基本上被想象成对一种禁忌的违背，极少或者甚至没有伦理的涵义。在权威主义的宗教里，罪恶主要地是对权威的不服从，而对伦理准则的违背只是次要的。在人道主义宗教里，良心不再是内在化了的权威的声音而是人自己的声音，是我们的完整性的保卫者在我们面临丧失自我的危险时重使我们想起自己。罪恶首要地不是反对上帝之罪，而是反对我们自身之罪。

对罪恶的反应取决于罪恶的特殊概念和经验。在权威主义的态度中，承认一个人有罪是令人可怕的，因为犯了罪就意味着违抗了强大的权威们，他们将惩罚犯罪者。各种道德失败乃是这样一些反叛行为，它们只有在新的无休止的服从中才能得到补救。对一个人的内疚感的反应是感到堕落与软弱，把自身完全地抛向权威任凭其摆布，并由此希望得到宽恕。这样一种悔悟的心境是一种恐惧和战傈的心境。

这种悔悟的后果是：犯罪者由于深深沉浸在堕落感之中，他在道德上被削弱了，他对自己充满了仇恨与厌恶，因此，当他对自我的狂鞭乱挞过去之后，便又重新易于犯罪。当宗教为他提

供仪式上的赎罪或者一位牧师说一些能解除他的有罪感的话的时候，这种反应略见缓和。但是，他为减缓有罪的痛苦所付的代价是使自己依赖于有特权恩施赦免的那些人。

在宗教的人道主义潮流里，我们看到全然不同的对罪恶的反应。因为没有仇恨与偏狭的精神——这些精神作为服从的补偿总是出现在权威主义的诸体系里，人具有的违反生活准则的趋向就被以理解和爱，而不是以轻蔑和藐视的态度来加以看待。对有罪意识的反应不是自恨，而是一种积极的要求从善的激励作用。某些基督教和犹太教的神秘主义者甚至认为罪恶是获得美德的先决条件。他们教诲道，只有我们犯罪并且对这罪恶作出不是恐惧而是关注我们的拯救的反应，我们才能成为完全的人。他们的思想里集中地肯定人的力量，肯定人与上帝的相像，肯定欢乐的而不是悲哀的体验；在他们的思想里，对罪恶的意识意味着认识到一个人自己力量的总体性而不是一种对软弱无能的体验。

有两段话可为这种对罪恶的人道主义态度提供说明。一段是耶稣的格言，“在汝等之中有无罪者，让他首先谴责……”(《圣约翰》8:7)。另一段是带有神秘主义思想特征的话：“凡是谈论和反省他所做过的一件恶事的人，他正想着他曾经犯下的邪恶；无论何所思，他必被攫住于其中——他以其整个灵魂完全地被攫住于所思之中，所以他仍被攫住于邪恶之中。他将肯定不能回转，因为他的精神变得粗鲁，他的心胸变得腐败，除此之外，悲哀的情绪笼罩他的心头。他将如何是好？这样或那样地搅拌污秽，它仍然是污秽。犯罪抑或不曾犯罪——其究竟于我们何益？在我冥冥细想此事之际，我似能为上苍的欢愉把珍珠儿串起。这正是为何它写道：‘弃恶从善’——完完全全地从邪恶回转来，不

要以它的方式沉思，要做善事。他已经做了错事吗？那么再以做正确的事相抵之。”①

有罪的问题在心理分析过程中所起的作用不比在宗教中的作用小。有时它被患者表现为一种主要的症状。他为自己不象应当做的那样爱自己的父母，为不能令人满意地做好工作，为曾经伤害某人的感情而感到有罪。这有罪的感觉制服了某些患者的心灵，他们反应出一种卑劣感、堕落感，常伴随有意识或无意识的要求惩罚的愿望。通常不难发现，这种无处不弥漫的有罪反应起源于权威主义的性格定向。假如他们不是说他们感到有罪，而是说他们害怕——害怕惩罚，或者更为经常地害怕那些他们曾经违抗过的权威们不再爱他们，假如这样说，倒会比较正确地表达他们的感觉。在心理分析过程中，这样的患者将慢慢地认识到，在他的权威主义的有罪感的背后，是另一种有罪的感觉，它起源于他自己的呼声，起源于他的人道主义意义上的良心的呼声。假定有一位患者为过着一种性交杂乱的生活而感到有罪，分析这种有罪感的第一步将是发现他实际上感到害怕被他的父母，被妻子，被公众舆论，被教会——简而言之，被任何对他来说代表着权威的人所觉察和批评。只有在分析中，他才能够认识到，在这种权威主义的有罪感的背后是另一种感觉。他将认识到，他的“恋爱”事情实际上表现了他对爱的惧怕，表现了他不能够爱任何人，不能使自己承诺任何亲密的和负有责任的关系。他将认识到自己的罪恶即是反对自身，即是让他的爱的力量耗废殆尽的罪恶。

① “盖尔的以撒·梅尔”，引自N. N. 格兰泽所编《时间与永恒性》，震荡丛书1946年版，第111页。

许多其他的患者则根本不为有罪感而烦恼。他们诉说心理发生的各种症状、沮丧的情绪、缺乏工作能力或缺乏婚姻生活中的幸福。但是在这里，心理分析过程也揭示出隐藏的有罪感。患者学会理解，神经病的诸症状不是可以独立于道德问题来处理的孤立现象。他遂将意识到自己的良心并开始聆听它的呼声。

心理分析学家的作用是在这种意识中帮助他，而不是一个有权命令患者解释理由的权威、法官。他作为一个应邀而来关心患者问题的人说话，他的权威仅以他对患者和对他自己的良心的关切为限。

患者一旦克服了他的权威主义的有罪反应或者对道德问题的完全忽视，我们便观察到一种新的反应，这种反应同我曾经描述为具有人道主义宗教经验特征的那种反应颇为相像。在这一过程中，心理分析学家的作用是十分有限的。他可以提问，所提的问题使患者想要借自怜为避难所或借许多逃遁之路中的任何一条来为自己的孤独辩护变得比较困难。他可以是鼓励人的，正如任何一个富有同情心的人对待感到恐惧不安的人所表现的那样，并且，他可以通过澄清某些联系和通过把梦的象征语言翻译成我们现实生活中的语言，以此来帮助患者。但是，心理分析学家，或其他有关的任何人，都不能做任何事来代替患者觉察、感知和体验他自己灵魂中所发生的一切艰难过程。事实上，这种灵魂的探索不需要心理分析学家。任何人都能够做此事，倘若他对自己的力量有某种信心，倘若他愿意承受某种痛苦。我们中间的大多数人都能成功地在早晨某个时辰醒来，倘若我们在睡觉之前坚决地下了决心要在那个时辰醒来的话。在使我们睁眼瞧见曾被遮蔽之物的意义上，唤醒我们自己要困难得多，但只要我们严肃认真地想这样做，我们就能够做到。有一件事必须

弄清楚：不存在可以从几本书里找到的关于正确的生活或幸福之路的任何处方。学习聆听一个人的良心并对它作出反应，并不能导致任何体面而平静的“心灵的安宁”或“灵魂的安宁”。它导致伴随一个人良心的安宁——不是被动的极乐和满足状态，而是不断地感受到我们的良心并随时准备响应它。

在本章里我已试图指出，灵魂的心理分析疗法旨在帮助患者获得一种态度，这种态度在宗教一词的人道主义意义上而不是在权威主义意义上可以被称之为宗教的。它寻求使他能够获得洞见真理的才能，使他能爱，使他成为自由的和负有责任的，并且使他灵敏地感受到他的良心的呼声。但是，读者也许会问，是否我在这里所描述的态度与其说是宗教的，不如说是伦理的更为正确些？是否我遗漏了将宗教的领域和伦理的领域相区别的真正要素？我认为，宗教的与伦理的区别在很大程度上只是认识论的区别，虽然不完全如此。的确，似乎存在着超出纯粹伦理的范围之外的某些种类的宗教经验所共同具有的因素。① 但是，要系统阐述宗教经验的这种因素，如果不是不可能的，也是极为困难的。只有那些体验到它的人才会理解这种系统阐述，而且他们不需要阐述。这个困难比较大，但是与用文字符号表达任何感觉体验的那种困难并无不同，至少我想要尽量指出我所特指的这种宗教经验是什么，以及它与心理分析过程的关系是什

① 在这些议论里我所想到的这种宗教经验乃是具有印度宗教经验、基督教的和犹太教的神秘主义，以及斯宾诺莎的泛神论的特征的那种。普通人意见以为神秘主义是一种非理性主义类型的宗教经验，我愿要特别提出的是，恰恰与此相反，它——如印度和佛教思想及斯宾诺莎主义——代表着宗教思维中理性主义的最高发展。正如阿尔伯特·施威泽尔曾指出的：“不带假定的理性思维以神秘主义为其归宿。”（《文明的哲学》，麦克米兰公司1949年版，第79页）

么。

宗教经验之一是惊奇，诧异，意识到生命和一个人自己的存在，意识到一个人与世界的相关性这个令人困惑不解的疑难。存在——一个人自己的存在和他的同伴们的存在——不被视为理所当然，而是被体会为一个疑难，它不是答案而是问题。苏格拉底说惊异是一切智慧之开端，此话不仅对智慧，而且对宗教经验来说亦属真切。一个人几乎不能够理解什么是宗教经验，如果他从未感到困惑，从未把生命和他自己的存在看作是需要答案的疑难现象。然而看来谬误实乃正确的是，那些仅有的答案也是一些新的问题。

宗教经验的另一种性质即保罗·蒂利希称之为"终极关注"的那种东西。它不是由情感所支配的对实现我们种种欲望的关注，而是与我刚才讨论到的惊奇的态度有关的关注，一种对生命的意义，对人的自我实现，对完成生命向我们提出的任务的终极关注。这种终极关注给予一切欲望和目的以次等的重要性，因为它们对灵魂的幸福与自我的实现不起什么作用；事实上，与这种终极关注的对象相比，它们显得毫不重要。它必然不包括神圣的与世俗的区分在内，因为世俗的从属于它并由它而铸成。

在宗教经验里，在惊奇的和关注的态度之外还有第三种要素，它被神秘主义者最为清楚明白地显示和描述出来。这是一种不仅与自身，也不仅与同伴，而是与整个生命，此外还与整个宇宙结为一体的态度。某些人也许认为，这种态度是在其中自我的唯一性与个体性受到否定、对自我的体验受到削弱的一种态度。但构成这种宗教态度之看来谬误实乃正确的性质的正是，它并非如此。它不仅包含着尖锐地、甚至痛苦地意识到一个人

作为分离的和独一无二的存在的自我，而且包含了渴望冲破这种个体组织的限制，与全体结合为一。这种意义上的宗教态度既是个体性的最完全的体验，同时又是它的对立面的体验，它决不是这两个极端的调和，从这两极剑拔弩张的对立中产生出宗教经验来。它是一种自尊而人格完整的态度，与此同时，它又是一种谦卑的态度，它产生于体会到自己不过是宇宙这块织物的构造中的一根线而已的经验。

心理分析过程同这种宗教经验有没有什么关系呢？

心理分析过程预先假定了一种我已指出过的终极关注的态度。一点不假，它有助于唤醒患者的惊奇与质疑之觉识。这种觉识一旦被唤醒，患者就将找到自己的答案。倘若这种觉识没有被唤醒，那么心理分析学家所能够给出的任何答案，甚至最好最真的答案，都将是毫无用处的。这种惊奇感乃是心理分析中最重要的治疗因素。患者已经把他的反应，他的欲望和焦虑视为当然，已经把他的疾病解释为由别人的种种行为、由坏运气、由规章制度等等造成的结果。心理分析倘若有效，决不是因为患者接受了关于他的不幸的原由的种种新理论，而是因为他获得了真正感受到困惑的能力；他诧异于发现自身的一个部分，而他过去从未对这一部分的存在产生过疑问。

冲破一个人业已组织起来的自己——自我——的圈限，同他自身被排斥和被分离的部分——无意识——相联系，正是这个过程同打破个体化并感受到与全体结合为一的宗教经验密切相关。然而我在这里所使用的无意识这个概念既十分不同于弗洛伊德的无意识概念，也不同于荣格的无意识概念。

在弗洛伊德的思想里，无意识从根本上说是在我们之内的坏的、被压抑的东西，它是与我们的文化、与我们较高级的自我

不相容的。在荣格的体系里，无意识成了一种启示的源泉，一种象征，它在宗教语言里便是上帝自身。以荣格的观点看，我们服从我们的无意识的命令这一事实本身就是一种宗教现象。我认为，这两种无意识的概念均是对真理的片面歪曲。我们的无意识——即被排斥在我们权作就是自己的已组织起来的自我以外、实则属于我们自己的那一部分——既包含着最卑贱的，也包含着最崇高的；既包含着最糟的，也包含着最好的。我们决不可把无意识或者看作俨然是一个必须崇拜的上帝，或者看作仿佛是一条必须杀戮的恶龙；我们必须以和逊的态度，怀着深刻的幽默感来看待无意识，我们以这种幽默感来看我们自己的另一部分的本来面目，既没有恐惧，也没有敬畏。我们在自身中发现了曾经被排斥在我们的意识的组织之外的那些欲望、恐惧、思想、洞见，我们曾经在其他人那里看到过它们，但还没有在自身中看到过它们。确实，我们必然地只能认识到自身中全部潜能的一个非常有限的部分。我们不得不把许多其他东西排斥在外，因为没有这样的排斥便不能度过短暂而有限的一生。但是，在自我的特殊组织的囿限以外，有着全部人的潜能，事实上，有着整个人性。如果我们同这被分离了的部分保持接触，我们便保留了我们的自我结构的个体化，但是我们把这个独一无二的、个体化了的自我体验为只是无限的生命诸形式之一，正如来自汪洋大海中的一滴水珠，它不同于所有其他的水珠，然而又相同于所有其他的水珠——它们也只是同一海洋的被具体化了的种种样式。

在同这个被分离了的无意识的世界接触过程中，一个人用渗透与整合的原则取代了压抑的原则。压抑是一种强力的行为，一种割裂的行为，一种"法律与秩序"的行为。它破坏我们的自

我和其由以产生的无组织的生命之间的联系，使我们自己变成某种已完成了的、不再生生不息而是僵化死亡的东西。在消除压抑的过程中我们才让自己去感受那活生生的生命进程，赢得对生活的信念而不是对秩序的信念。

在我行将结束对心理分析的宗教功能的讨论——它依旧是不完全的——之前，不能不扼要地再提及一个具有重大意义的因素。我是指过去常被认为是弗洛伊德方法的最大缺点之一的某件事，即：仅仅为了一个人要耗费如此大量的时间和精力。弗洛伊德忠告人们要有耐心，即使帮助一个人获得自由和幸福需要花上许多年的时间。我相信，也许没有比弗洛伊德的忠告更能充分证明他的天才之处了。这一思想乃根植于启蒙时代的精神，它强调超越一切之上的个人尊严与唯一性，为西方文明的整个人道主义潮流戴上辉煌的桂冠。但是，这样的思想实际上与这些原则紧密一致，而与我们时代的理智的气候中的许多思想正相反。我们倾向于按照大批量生产的方式和设计求新奇的方式来思考。就商品生产来说，这种思考方式是卓有成效的。但是，如果我们把思想从崇拜大批量生产和设计求新奇转向人的问题，转变到精神病学的领域中来，它将摧毁那个能生产更多更好有价值的物的基础。

李莉译

被遗忘的语言
（1951年）

本书是作者根据他对威廉·怀特精神病学研究院的研究生和贝宁顿学院的大学生所作的讲演写成的。它系统地分析了象征语言的本质和梦的本质，回顾了精神分析的创始工作，阐发了释梦的艺术，并对神话、仪式、童话、小说等象征语言作出了有独创性的阐述。所谓"被遗忘的语言"，乃是在个人的童年经历或人类的原始时代曾经出现过、运用过的语言。这些语言尽管在我们清醒的意识层次上"被遗忘"了，但却仍然贯穿在我们的情绪与行为中，并在无意之中渲染着世界，影响着我们的生活。因此，毋宁说，"被遗忘的语言"乃是人类更基本、更原始的语言。我们经常可以在诗歌、神话、童话、幻想、梦境、心理症等精神活动中发现这种语言的运用。

作者认为，所有这些与无意识相关的精神活动，都是用象征语言写成的；这种语言的逻辑不同于日常语言的逻辑，它不是由时空范畴所支配的，而是受激情与联想所支配的；在这种语言中，内在经验、感受和思维就象外在世界的感觉经验、事件那样得到表达；它是人类曾经产生过的唯一共同的语言；因此，如果我们想要了解神话、童话、幻想与梦境的意义，就必须掌握这种语言。

全书共七章，这里选译的是其中的第二章、第三章和第七章的一部分。

第二章　象征语言的本质

假定要你告诉我们白酒与红酒的不同味道，这对你来说似乎非常简单。你对这两种酒的不同味道知道得很清楚，那么把这一点解释给我们听又有何难哉？可是你会发现，要把这种不同的滋味诉诸语言，实在是最为困难的。也许你最后只能说："且听我说，我无法向你说明这种不同的味道。你只要先喝红酒，然后再喝白酒，你便知道其差别所在了。"你可以毫无困难地找到语言去解释最复杂的机器，然而你却无法用语言来描述一种简单的味觉。

当我们试图去解释一种情感经验时，我们不是面对着同样的困难吗？如果你处在一个灰暗的、有点恐怖但却并不真正危险的境地，你便会有一种茫然若失以及被遗弃的心情。倘若你要向一位朋友描述这种心情，你就会再度发现自己在搜索枯肠，并且终于感到，自己所说的一切，没有一句话恰到好处地说明了这种心情的微妙之处。当天晚上你做了一个梦。你梦见自己在一个城镇的郊外，正是拂晓之前的时分，除了一辆牛奶车，所有街道空无一人，房屋粗劣破旧，周围的一切都是陌生的，没有惯常的交通工具把你送到你所熟悉的地方，把你送到你的归属之地。当你醒来，回忆这个梦的时候，你便会发现，你在梦中的那种情感，原来就是你在白天试图向朋友描述的那种茫然若失和灰暗阴郁的情感。这梦只是一幅图景，它在一瞬间呈现出来。但

这图景较之于不厌其烦的谈论，却更生动、更精确地描绘了那种心情。你在梦中所见的图景，也就是你所感受到的东西的象征。

什么是象征？象征经常被定义为"代表其他事物的某种东西"。这个定义似乎有点令人失望。然而，如果我们关注于那些作为视、听、嗅、触等感官表现的象征，那么，它们所代表的"其他东西"，亦即我们的内在经验、情感或思想，就会变得更加饶有趣味了。这种象征是我们自身之外的某种东西；但它所象征的却是我们自身之内的某种东西。象征语言是我们表达内在经验的语言，在这种象征语言中，我们的内在经验就好象是一种感觉经验，就好象是我们的行为或作用于我们的物理世界。象征语言是这样一种语言，在它之中，外部世界是内部世界的象征，是我们的灵魂和心灵的象征。

如果我们把象征定义为"代表其他事物的某种东西"，那么，至关重要的问题就是：象征与它所象征的东西之间有什么特殊的关系？

为了回答这个问题，我们可以区分三种不同的象征：亦即**习俗的**(conventional)象征、**偶然的**(accidental)象征和**普遍的**(universal)象征。我们马上就会明白，只有后两种象征才真的象感觉经验一样，表达我们的内在经验，而且唯有这两种象征才具有象征语言的要素。

在这三种象征中间，**习俗的象征**是我们最为熟悉的，因为我们在日常的语言中就要用到它。如果我们见着"桌子"这个词，或者听到"桌子"这词的声音，那么，"桌——子"这两个字便代表着某种其他的东西。这两个字代表我们所见到的桌子，我们所触到的桌子以及我们所使用的桌子。"桌子"这个词同"桌子"这种

东西有什么联系呢？在这两者之间是否存在着什么固有的关系呢？显然不存在。桌子这种东西与“桌子”这词的声音没有任何关系，而这个词之象征这种东西，唯一的原因只是在于这样一种惯例，即我们用一个特殊的名称来称呼这种特殊的东西。从孩提时代开始，我们就听到这个词是指这种东西，依靠这种不断重复的经验，我们记住了它们之间的联系，直到形成永久的联想，以至于我们不假思索便可找到正确的用词。

然而，某些词的联想关系并不仅仅是习俗的。例如，当我们说“呸”的时候，我们用双唇做了一个迅速排气的动作，由嘴的动作来表示厌恶。我们用这种快速排气的方式，来模仿并因而表达我们除去某种东西、使之从我们的身体中排出的意图。在这个实例中，就象在某些其他的实例中一样，象征同它所象征的情感有着天然的联系。然而，即便我们假定，从起源上来说，许多语词甚至所有的语词都是从这种象征与被象征者的天然联系发源的，但是当我们学习某种语言时，大多数语词对于我们来说已经不再是有这种意义了。

尽管语词是我们最常用、最熟识的习俗象征，但它并不是习俗象征的唯一例证。图像也可以是习俗的象征。举例来说，一面旗帜可以代表某一特定的国家，而在这种独特的颜色与它们所代表的那个国家之间，却没有任何联系。人们承认这些颜色标志着那个特定的国家，我们又以习俗为根据，把对于这面旗帜的视觉印象转换成这个国家的概念。某些图象符号并不纯粹是习俗化的；例如，十字架就是如此。十字架可以纯粹是基督教教会的一个习俗的象征，在这方面它同一面旗帜没有什么两样。但是，十字架之涉及耶稣之死的特殊内容，或者更进一步涉及物质层次与精神层次的相互贯穿，则使得十字架这一象征与被象征

事物间的关系超出了纯粹是习俗象征的水准。

偶然的象征与习俗的象征正相反，然而有一点却是共同的，在象征与它所象征的事物之间，不存在固有的联系。让我们假定这样一个人，他在某个城市中有过悲痛的经历；当他听到这个城市的名称时，便很容易把这个城市的名称同一种悲痛的心境连结起来，正象他如果在这个城市中有过幸福的经历，便会把这个名称同一种愉悦的心境连结起来一样。很显然，就城市本身而言，它既没有悲伤的本质，也没有愉悦的本质。正是个人的经验同这座城市连结在一起，才使得这个城市成为一种心境的象征。

同样的反应也可能同一幢房子、一条街道、某件衣服、某种景色、或者曾经同一种特殊心境相关连的任何事物联系在一起。我们也许会梦见自己正在某个城市里。实际上，在这个梦中，也许没有任何特殊的心境与这个城市联系在一起；我们所见着的，无非是一条街道，甚或仅只是这个城市的名称。让我们自问一下：为什么我们会在睡梦中碰巧想起那座城市，于是我们可能会发现，我们正是在与此城市所象征的类似心境中入睡的。梦中的图景体现这种心境，而这个城市则"代表"曾经在此处体验过的那种心境。象这里象征与被象征的经验之间的联系完全是偶然的。

与习俗的象征相反，偶然的象征除开使我们把事件同象征联系起来之外，不能为任何其他人所共有。由于这个原因，偶然的象征很少被用于神话、童话或用象征语言写成的艺术作品之中，因为，如果作者不对他所使用的每一个象征详加冗长的注释，这些偶然的象征是无法交流传达的。但是在梦境中，偶然的象征却是经常出现的，我在这本书的后面，将要解释理解这些象

征的方法。

普遍的象征是这样的一种象征，在它中间，象征与它所象征的东西之间，存在着固有的联系。我们在前面已经举过一个例子，即城郊的景象。对于一种荒芜的、陌生的、贫乏的环境所产生的感觉经验，确实与一种茫然若失和忧虑不安的心境有着重要的联系。假若我们从来未曾去过某个城市的郊外，那么，我们的确就无法使用这个象征，正象如果从未见着过一张桌子，“桌子”这个词对我们就毫无意义一样。上述象征只是对城市居民才是有意义的，而对生活在非都市文化中的人来说，则是无意义的。然而，其他许多普遍的象征，却植根于每一个人的经验之中。例如，火的象征便是如此。我们时常被壁炉中火焰的某些特性所吸引，首先是为它的生动特性所吸引。它不停顿地变化着，永恒地运动着，但又包含着经久不变的存在。它既是始终如一的，又是变化不定的。火给人一种力量、活力、堂皇与光辉的印象。它仿佛在不停地欢舞，而又包含着取之不尽的力量的泉源。当我们把火作为一个象征来使用的时候，我们是在描绘这样一种内在经验，这种内在经验与我们在对于火的感觉经验中所发现的要素具有相同的特性：亦即活力、光辉、活跃、堂皇、欢乐的心境——有时是这个要素，有时是那个要素在我们的情感中占主导地位。

水的象征——无论是恣肆汪洋还是涓滴细流——在某些方面与火的象征相似，在某些方面又与火的象征不同。在这里，我们也发现了变化与永恒的融合，活跃不定与始终如一的融合。我们同样也感到生动、绵延与活力的特性。然而，存在着这样的差别：火是冒险的、易怒的、感奋的，而水却是宁静的、和缓的、稳定的。火具有出其不意的元素，而水却具有可以预言的元素。

水同样也象征生动活跃的心境，但却较为"凝重"，较为"和缓"，并且比感奋更为安逸。

物质世界的现象可以适当地表达内在经验，事物的世界可以象征心灵的世界，这一点实在不足为奇。肉体表现心灵，这是众所周知的。当我们狂怒的时候，血液就直冲脑门，当我们畏惧的时候，血液便由脑部流下；我们愤怒时，心脏便加快地搏动，而当我们幸福或悲哀的时候，我们的全身就会有两种不同的紧张。我们通过面部表情来表达我们的心情，通过动作与姿势来表达我们的态度与情感，这种表达是如此地准确，以至于其他人从我们的姿态中，较之于从我们的话语中，更能准确地把握我们的心情、态度与情感。确实，肉体是心灵的象征，而不是心灵的寓言。我们深挚而真实地感受到的情感，甚至任何我们真实地感受到的思想，无不在我们的整个机体中表现出来。至于普遍的象征，我们发现，内心经验与物理经验同样地联系在一起。某些物理现象正是藉其本质而使人联想到某些情感的经验和心灵的经验，我们用物理经验的语言来表达情感的经验，换句话说，我们象征地表达我们的情感经验。

在普遍的象征中，象征与它所象征的东西之间的关系不是外在符合的，而是内在固有的，这一点是普遍的象征所独占的。一方面是情感或思想，另一方面是感觉经验，而普遍的象征恰恰植根于这两方面之密切联系的经验之中。它之所以能够被称之为普遍的象征，正是由于它为一切人所共有，而在本质上与偶然的象征以及习俗的象征相反，前者完全是属于个人的，而后者则局限于具有同一习俗的人群集团。普遍的象征植根于我们的身体、感官以及心灵的特性之中，这些特性是一切人所共有的，因而，并不局限于个人或特殊的集团。的确，普遍象征的语言是由

人类发展起来的一种共同的语言，是一种在它成功地发展成为普遍的习俗语言之前便为人们所遗忘的语言。

我们无需提及某一种族的禀赋，来解释象征所共有的特征。每一个与其他人同样具有肉体与心灵之基本特征的人，都能谈论并且理解表现这些共同特征的象征语言。正如我们在悲衰时无需学习哭泣、在愤怒时无需学习脸红一样，正如这些反应并不局限于特殊的种族或特殊的人群集团一样，象征语言也无需学习，而且也并不局限于人类的任何一个部分。关于这一点的证据可以在下述事实中找到：象征语言之被运用于神话与梦境，不仅可以在那种高度发展的文化(如埃及和希腊)中发现，而且可以在一切所谓原始的文化中发现。进而言之，因为这些象征都可以追溯到所有文化的人共同具有的、基本的感觉经验和情感经验，所以，在各种文化中，这些象征的运用乃是极其类似的。进一步的证据可以在新近的实验中找到，在这种实验中，对于释梦理论一无所知的人，可以在催眠的情况下，轻而易举地解释其梦境的象征意义。而当他们从催眠状态中清醒过来以后，如果要求他们解释同样的梦境，他们便会大惑不解地说："哦，它们毫无意义，不过是胡思乱想，如此而已。"

然而，前面所说的内容还需加以限定。在各种不同的文化背景中，某些象征依其实际上不同的重要性而具有不同的意义。举例来说，就北方国家和赤道国家而言，太阳的作用是不同的，因而其意义也是不同的。在北方的国家中，水源充裕，万物生长皆赖充足的阳光。太阳是温暖的、赋予生命的、庇护的和可爱的力量。而在近东，太阳的热量就远为强烈，太阳是一种危险的、甚至是威胁的力量，人必须防卫自己免受这种力量的伤害，而水则成为一切生命的泉源，成为万物生长的基本条件。我们也许

可用普遍象征语言的各种方言来说话，这些方言是由那些自然条件的差异决定的，而这些差异又使得某些象征在不同的地域具有不同的意义。

有许多象征，根据不同种类的经验而具有一个以上的意义，这些不同种类的经验可以和同一个自然现象连结在一起——这个事实与那些“象征的方言”是非常不同的。我们还是以火的象征为例。如果我们注视壁炉里的火焰，那火是愉悦和舒适的泉源，它便表达一种生动、温暖、快乐的心境。但是，如果我们见着一个失火的建筑或森林，那火便会传达给我们一种威胁和恐怖的经验，一种人在大自然面前无能为力的经验。因此，火既可以是畏惧、无能为力、或人自身毁灭趋势的象征，又可以是内心之生动与幸福的象征。水的象征同样如此。当狂风挟着大水汹涌而来的时候，或者当狂暴的河流吞噬着河岸的时候，水可以是一种最具毁灭性的力量。因此，水既可以是舒适与和平的象征，又可以是恐怖与蛮横的象征。

这同一个原理的另一个例子是峡谷的象征。环山拥抱的峡谷可以引起我们免遭外部危险、安全与舒适的情感。然而，这些庇护的山峦也可以意味着隔离的屏障，使我们无法走出这个世界，因此，这峡谷又可以成为束缚的象征。在任何既定的场合，象征的独特意义只能由这一象征所出现的整个背景来决定，并按照使用这一象征的个人之主要的经验来决定。在讨论梦的象征意义时，我们还要回到这个问题上来。

有一个故事可以很好地说明普遍象征的作用，它是用象征语言写成的，并为西方文化中的每一个人所熟悉：即《圣经·旧约全书》中的《约拿书》。约拿听到了上帝的声音，召唤他到尼尼微去，劝诫那里的居民舍弃罪恶之道，免遭毁灭之虞。约拿必能

听到上帝的声音，正因为如此，他才是一位先知。然而约拿是一位反抗的先知，尽管他知道自己应当做什么，但却试图逃走，而置上帝的命令于不顾（或者，我们可以说，是自己良心的呼吁）。他是一个不关心其他人的人。他具有强烈的法律和秩序的意识，但却没有爱心。①

这个故事怎样来表达约拿内心的变化过程呢？

这个故事说，约拿走到左巴，发现一条船，可以把他带到塔什。在大海中，风暴忽至，任何其他人都感到惊恐不安，而约拿却走进船舱，酣然大睡。水手们相信，上帝之所以唤起了风暴，是因为这船上有人应受惩罚，他们叫醒了约拿，约拿就告诉水手们说，就是他自己试图躲避上帝的命令。约拿叫他们把他带去，投入海中，那风暴便会平息。水手们出于恻隐之心，一开始并未采纳约拿的劝告，而是尝试了一切其他办法；在所有办法均告无效之后，他们最后把约拿带去，投进了大海，那大海便立即复归于平静。约拿被一条大鱼所吞食，在鱼腹中呆了三天三夜。约拿祈求上帝，使他脱离这种监禁。上帝便使大鱼把约拿吐在陆地上，于是约拿便奔赴尼尼微，去完成上帝的使命，并因而拯救了该城的居民。

人们传诵着这个故事，宛如这些事件是真实地发生的那样。然而，这故事是用象征语言写成的，它所描绘的一切逼真的事件，都只是主人公内在经验的象征。我们看到一连串的象征依次出现：上船、走进船舱、入睡、投入大海、吞入鱼腹。所有这些象征代表着同一个内在经验：亦即代表着一种既被保护又被隔

① 参阅E.弗洛姆的《自我的追寻》（纽约，1947年）一书对约拿的讨论，在那本书里，我们着眼于爱的意义来讨论约拿的故事。

离的状况，代表着一种从与他人的交往中安全撤出的状况。这些象征体现了在另一个象征中也可以体现出来的东西，这另一个象征就是母腹中的婴儿。这些象征与现实的船舱、酣睡、大海、鱼腹不同，它们代表着同一个内在经验，代表着保护与隔离的融合。

从这故事的表面上来看，各种事件是在时空中发生的：首先，走进船舱；然后，酣然入睡；再然后，被投入大海；最后，被鱼所吞食。事件依次发生，尽管某些事件显然是不真实的，但这故事却有其自身在时空上的逻辑连贯性。然而，作者的意图并不是要向我们讲述一个外部事件的故事，而是要告诉我们一个人内在经验的故事，告诉我们一个人是如何为其良心、以及逃避内心呼吁的欲望所折磨的；如果我们理解了这一点，那么我们便可明白，约拿依次作出的不同行为，不过表达了他的同一种心情；而时间的连续性则表示同一种情感之增长着的强度。约拿试图逃避他对于同胞的职责，这使他越来越使自己隔离，直到置身于鱼腹之中，保护的成分完全变成了束缚的成分，这使他不能继续忍受下去，因而不得不祈求上帝，把他从作茧自缚的牢狱中解救出来。（这是一种我们在心理症那里发现的非常独特的机制。某种态度被假定为避免危险的防御手段，但是它的发展很快就超出了原先的防御功能，而成为一种病人试图加以摆脱的心理症状。）因而，约拿之遁入保护性的隔离，终于在被囚禁的恐怖中结束，并且，在他试图逃遁的地方，重新开始他的生涯。

在显见的故事逻辑与潜在的故事逻辑之间还有另一个差别。在显见的故事中，逻辑的联系乃是外部事件的因果联系。约拿之所以想要浮桴于海，是因为他想要躲避上帝，约拿之所以酣然入睡，是因为他困顿疲乏，约拿之所以被投入大海，是因为他

被当作风暴的缘由，而约拿之所以被吞入鱼腹，则是因为海中有食人之鱼。每一事件皆由前一事件所引起。（这个故事的结尾部分诚然是虚假的，但却并不是非逻辑的。）但是，潜在的故事逻辑却与此不同。各种不同的事件凭藉与同一个内在经验的结合而彼此联系起来。显露于外的外部事件的因果序列，代表着与内在事件相吻合的、彼此联系的诸多经验的连贯性。潜在的故事与显见的故事一样，都是合乎逻辑的——然而却是一种不同的逻辑。如果我们现在转而考察一下梦的本质，那么，这种支配着象征语言的逻辑就会变得更加清楚明晰。

第三章 梦的本质

在不同的时代和不同的文化背景中，关于梦的本质的观点存在着巨大的差异。但是，无论人们是否相信梦是我们对于脱离肉体之灵魂的真正体验（这灵魂在睡眠时离开肉体），无论人们把梦看作是由上帝引起的还是由邪恶的鬼怪引起的，也无论人们把梦理解为我们非理性激情的体现，还是与此相反，把梦理解为我们最崇高、最合乎道义力量的体现，然而有一点却是共同的：亦即把所有的梦都看作是有意义的和重要的。梦之所以是有意义的，乃是因为，如果我们掌握了解释它们的钥匙，便能理解它们所包含的信息。梦之所以是重要的，乃是因为我们并不梦见任何细微末节的事情，即便梦中的事情可以用这样一种语言来表达。这种语言把这梦的重要信息隐藏在细微末节的外观之下。

只是到了最近几个世纪，这种观念才发生了一个急剧的逆反。梦的解释被列入迷信的领域，而有学问有教养的人、世俗之人或科学家，都坚定不移地主张，梦乃是我们心灵之无意义的和无价值的表现形式，至多不过是在睡眠中体验到的肉体感觉的精神反映。

正是弗洛伊德，在20世纪初，重新肯定了下述这个古老的观念：梦既是有意义的，又是重要的；我们不会梦见我们内在生活之无关紧要的表现，而且，如果我们掌握了解释它们的钥匙，那么，一切梦都是可以理解的；梦的解释是“王道正宗”（via regia），是达于理解无意识的途径，因而也是达于理解正常行为和病态行为的最有力的推动力量。除了这个关于梦之本质的一般陈述而外，弗洛伊德强有力地、甚至有点刻板地重新肯定了那种最古老的学说之一：梦是我们在非睡眠的生活中被压抑下去的、非理性激情的满足。

我在这里不打算叙述弗洛伊德以及较为古老的关于梦的学说，而把这些内容留待稍后的一章去讨论，现在我倒要首先讨论一下我已经逐渐领会到的梦的本质，这种领会一方面是凭藉了弗洛伊德著作的启迪，另一方面则是我个人经验的产物——既是一个做梦者的经验，又是一个释梦者的经验。

一切精神活动的表现无不出现在梦中，由于这一事实，所以我坚信，对于梦的描述不应歪曲梦的现象或使之狭隘化，而要做到这一点，唯一的途径就是把梦广义地描述为：**在睡眠状态中任何种类的精神活动之有意义的和重要的表现。**

很显然，如果我们不能用进一步的论述来解说“睡眠状态”，以及这一状态对我们精神活动的独特影响，这个定义就只是泛泛而谈，使我们无法很好地理解梦的本质。倘若我们能够发现睡

眠对于我们精神活动的特殊影响，我们便可发现梦的本质之更多的内容。

从生理学的观点来看，睡眠是机体之化学再生（chemical regeneration）的一个条件；精力得以恢复，而行动却停止下来，即使是感性知觉也几乎完全关闭。从心理学的观点来看，睡眠使觉醒时生命所特有的主要功能暂时中止，亦即使人藉其知觉和行动而对现实的反应暂时中止。睡眠与觉醒的这种生物学功能的差异，实则乃是两种存在状态的差异。

为了了解睡眠状态对我们精神过程的影响，我们必须首先思考一个更加一般的问题，即我们所参与的活动同我们精神过程的相互依赖。我们的思维方式，在很大程度上是由我们的所作所为决定的，是由我们感兴趣想要获得的东西决定的。然而这并不是说我们的兴趣歪曲我们的思想，而只是说，我们的思想依照我们兴趣的差异而有所不同。

举例来说，对一个森林，不同的人会有什么样的态度呢？一位去那里写生的画家、一个想要估价其产业前景的森林所有者、一位热衷于该地区防务技术问题的官员、一位自娱的漫游者，——而其中的每一个人对这森林具有完全不同的观念，因为对于每一个人来说，他们侧重的方面都是不同的。画家所获得的是形式与色彩的经验；商人所获得的是树木的尺寸、数量，以及树龄的经验；官员所获得的是视程和防护的经验，而漫游者所获得的却是路径和活动的经验。尽管所有这些人都能抽象地同意他们是站在森林的边界上，但是他们决意要去完成的不同种类的活动，则制约着他们"看见森林"的不同经验。

较之于任何活动种类的差异，睡眠与觉醒这两者的生物功能以及心理功能的差异是更为基本的，因此，与这两种状态相应

的两套概念系统之差异也是无比巨大的。在觉醒状态中，思想和情感主要是对挑战作出反应——也就是征服我们的外部自然，改造外部自然，保护自己免受其害。对于醒着的人来说，他的任务是生存，他服从于支配现实的法则。这意味着他必须根据时间和空间来思维，意味着他的思想服从于时空逻辑的法则。

在睡眠的时候，我们便不再去使外部世界服从于我们的目的。我们是孤弱无助的，因而，睡眠曾经被很正确地称之为"死亡的兄弟"。然而，我们又是自由的，比醒着的时候更为自由。我们摆脱了工作的重负，不必再去攻击别人或护卫自己，也无需去观察和征服现实。我们不必再去注视外部世界，而是注视自己的内在世界，我们唯一地只是关注我们自身。在睡着的时候，我们可以被比作是一个胎儿或者一具尸体；也可以被比作是不受"现实"法则支配的一群天使。在睡眠中，必然的王国为自由的王国所取代，而在这自由的王国中，"我在"乃是思想和情感所涉及的唯一要素。

睡眠时的精神活动具有一种与觉醒状态不同的逻辑。睡眠的经验无需去关注唯有在面对现实时方才具有重要性的性质。例如，如果我觉得某人是个懦夫，那么我可能梦见他从人变作一只小鸡。这种改变，根据我对这个人的感觉而言，是合乎逻辑的，而只有在根据我对外部现实之确定的关系（亦即根据我实际上可能对此人做些什么）时，这种改变才是不合逻辑的。睡眠的经验并不是没有逻辑的，而是服从于不同的逻辑规则，这种逻辑规则对于这种特殊的经验状态来说，是完全有效的。

睡眠与觉醒生活是人的存在的两极。觉醒的生活与行动的功能密切相关，而睡眠则摆脱行动的功能。睡眠与自我经验的

功能紧密地联系在一起。当我们从睡眠中醒来，我们便进入了行动的范围。于是，我们便根据这个活动系统来调整自身，而我们的记忆力便也在这系统内工作：我们回忆那些可以在时空概念中复活的东西。那个睡眠的世界隐退了；我们非常困难地追忆我们在睡眠中的经验——我们的梦境。① 在许多民间传说中，这种情形被象征地表现出来：夜间，无论是善良的还是邪恶的鬼怪妖精遍布城中，而当黎明到来的时刻，它们便消失了，所有这些强烈的经验也一并消失了。

从这些思考中，我们可以就无意识的本质，得出如下一些结论：

无意识的本质既不属于荣格所主张的种族遗传的经验那种神秘领域，也不是弗洛伊德所谓的非理性的性欲力量。我们必须按照下述原理来理解无意识的本质："我们的行为影响我们的思想和情感。"

意识是当我们专注于外部现实——亦即专注于行动时的精神活动。而无意识则是当我们处于同外部世界断绝来往的状态中所具有的内心经验，在这种状态中，我们不再专注于行动，而是专注于我们的自我经验。无意识是一种与特殊的生活方式——无为——相关的经验；而无意识的特征则来自于这种存在方式的本质。另一方面，意识的特性是由行动的本质决定的，是由这种存在的觉醒状态的生存功能决定的。

"无意识"只是相对于"通常的"活动状态而言才是无意识。当我们谈论"无意识"的时候，我们实际上是指某种与我们行动

① 关于涉及到梦活动的记忆功能问题，可参阅欧内斯特·G·施奈西特博士的极有启发性的论文：«论记忆与童年健忘症»（«精神病学»1947 年 2 月号）。

时的心灵结构不相容的经验；这种经验就像是一种幽灵般的、无孔不入的元素，难以把握，也难以追忆。然而，正如黑夜世界在我们的觉醒经验中成为无意识一样，白日世界也在我们的睡眠经验中成为无意识。"无意识"这个词习惯上只是站在白日经验的立场上来使用的；因此，这个词未能表明：意识和无意识不过是与不同的存在状态相关连的两种不同的精神状态。

人们会争辩说，在觉醒的存在状态中，思想和情感也并不全然受时空的局限；我们的创造性想象使我们得以思维过去和未来的对象，好象它们真的出现了一样；也使我们得以思维相距遥远的对象，宛如历历在目；我们处在觉醒状态中的情感既不依赖于对象的物理存在，也不依赖于对象在时间中的共存；因此，睡眠的存在状态与觉醒的存在状态之对立的特征，并不在于前者没有时空系统，而在于思想、情感与行动的差别。这种值得欢迎的反对意见使我得以澄清我的一个基本论点。

我们必须区分思想过程的内容以及思维所使用的逻辑范畴。尽管我们在觉醒状态中的思想确实并不受时空的限制，但思维的逻辑范畴却具有时空的性质。例如，我可以想起我的父亲，并且可以说，在某种场合下，他的态度与我的态度是一致的。这种说法在逻辑上是完全正确的。然而另一方面，如果我说"我是我的父亲"，那么这种说法就是"不合逻辑的"，因为它不是根据物质世界来表达的。然而，这句话在纯粹经验的领域中又是合乎逻辑的，它表示我与父亲认同的经验。在觉醒的状态中，逻辑的思想进程隶属于植根在特殊存在形式中的范畴，在这种存在的形式中，我们以行动的方式把自身同现实联系起来。而在我睡眠的状态中——这种状态甚至连潜在的行动也没有——我所使用的逻辑范畴仅仅涉及我自身的经验。对于情感来说同样

是如此。在觉醒状态中，当我对某个已有二十年未见面的人产生某种情感时，我很清楚地意识到事实上这个人并不在场。但是如果我梦见了这个人，那么我对此人的情感便好象他（或她）是在场的一般。然而，当我们说"他好象在场的一般"时，我们实际上是用"觉醒的生活"的逻辑概念来表达这种情感。在睡眠状态中，无所谓"好象"；这个人是在场的。

在上面的文字中，我们试图描述睡眠的状态，并从这一描述中引伸出关于梦活动的性质的某些结论。现在，我们必须进一步去探讨睡眠状态的某一特殊要素，而这一要素对于理解梦的过程来说，将证明是极其重要的。我们前面已经说过，在睡眠时，我们并没有去驾驭外部现实。我们既没有知觉它、影响它，我们也并不受外部世界对我们的影响。由此可以推论，这种同现实的分离所产生的结果，依赖现实自身的性质。如果外部世界所产生的影响根本上是有益的，那么，在睡眠时，这种影响的缺乏便会降低我们梦活动的价值，因此，梦活动的地位就要低于我们白天的精神活动，在白天，我们生活于外部现实的有益影响之中。

然而，我们之假定现实世界所产生的影响绝对有益，这一假设是否正确呢？也许，恰好相反，现实世界是有害的，因此，现实世界影响的消失，或许能带来优于我们在觉醒状态中所具有的特性吧？

所谓外在于我们的现实，并不完全是指自然界。这样的自然界既不好也不坏，它或者对我们是有益的或者对我们是危险的，而且确实，如果我们知觉不到它，我们也就从控制它或提防它的辛劳中解脱出来了；它既不会使我们更愚昧，也不会使我们更聪明，既不会使我们更好，也不会使我们更坏。自然界与我们

周围的人造世界很不相同，与我们生活于其中的文化也很不相同。尽管我们倾向于假定自然界对我们完全有益，但实际上它对我们的影响是非常模棱两可的。

的确，表明文化的影响对我们有益的论据似乎占据着压倒的优势。把我们从动物的世界中分离出来的东西，正是我们创造文化的能力；而区分人类发展之较高阶段和较低阶段的东西，也正是各种不同的文化层次。文化的最基本的要素——语言，乃是一切人类成就的先决条件。人被正确地称之为制造符号的动物，因为，如果我们没有说话能力，实在很难被称作为人(human)。但是，每一种其他的人类功能也都依赖于我们同外部世界的接触。我们通过观察他人、通过受教于他人来学习思维。我们在创造了社会的知识财富和艺术成就的影响下发展我们的情感能力、理智能力和艺术能力。我们通过与他人的交往来学习爱护他人、关心他人；而我们通过爱护他人，或至少是通过畏惧他人，来学习抑制敌对的和自私的冲动。

那么，难道在我们之外的人造的现实就不是我们最佳发展的最重要的因素吗？而且，难道我们就决不会去设想，当我们与外部世界断绝往来时，我们就会暂时倒退到一种原始的、动物似的、非理智的心灵状态？可以提出许多理由来支持这种假设，而且，自柏拉图一直到弗洛伊德，许多梦的研究者都曾持有下述观点，即：前面所说的那种心灵状态的倒退，乃是睡眠状态的基本特征，因而也是梦活动的基本特征。根据这一观点，梦被看作是我们非理性的、原始抗争的表现；而且，我们之所以如此容易忘却我们的梦境，这一事实可以通过下述假设而得到充分的说明：我们对那些非理性的、罪恶的冲动感到羞耻，而当我们不处在社会制约下的时候，这些冲动就会表现出来。毫无疑问，对

梦的这种解释是正确的，我们一会儿就要来讨论这一点，并作出某些说明。然而问题是在于，这种解释是否就是唯一正确的；或者，社会影响的否定因素是否就无法解释下述这种矛盾的事实：一方面，在睡梦中我们较少理性和尊严，另一方面，我们在睡着的时候比在醒着的时候更理智、更聪明、更能作出正确的判断。

实际上，文化对我们智力功能和道德功能所产生的影响，不只是有益的，而且也有不利的方面。人们是互相依赖、彼此需要的。但是，迄今为止的人类历史始终受到下述事实的影响：物质生产无法充分满足所有人的合理需要。许多人想要坐下来吃饭，但餐桌上的食物却只够少数几个人受用。那些比较强壮的人，试图保住自己所得的地位，因而就必须防范他人获取其座位。如果他们能象佛陀、先知和耶稣所要求的那样去爱自己的同胞，那么，他们就会与同胞分享面包，而不会只顾自己花天酒地了。然而，仁爱乃是人类之最高的、也是最难以达到的成果，因此，下述情形也算不得人类的污点：那些能够坐到餐桌上并且享受着生活乐趣的人，根本不想同其他人分享那些美好的东西，并因而不得不去寻找暴力来压制那些威胁其特权的人。这种暴力往往是征服者的暴力，是迫使大多数人满足于自己命运的物质力量。但是，物质力量并不总是有效的和充分的。为了使得人们不再使用他们的拳头，必须有力量去压制他们的心灵。对心灵和情感的这种控制，乃是维持少数人的特权所必需的要素。然而，在这种控制过程中，与多数人的心灵一样，少数人的心灵也被扭曲了。那看守囚犯的卫兵，几乎也完全成了一个囚犯。那些“精英分子”控制着不属于“上帝选民”的人，而“精英分子”本身也成了自己的限制倾向的囚犯。因此，人类的心灵，无

论是统治者的心灵还是被统治者的心灵，都偏离了人的基本目的，即合乎人性地感受与思想，合乎人性地使用和发展理性的力量与爱的力量，这种力量是人所固有的，如果这种力量得不到充分的发展，人就是残缺不全的。

在这种偏离人的基本目的以及心灵扭曲的过程中，人的性格也逐渐被歪曲了。与人的真实自我的利益相反对的目标反倒成了至高无上的东西。在人那里，爱的力量枯竭了，却执意想要获得压制他人的力量。他的内在安全感萎缩了，却执意通过狂热地追求成名与显赫来获得补偿。他丧失了尊严感和正直感，迫使自己转变成商品，并从自己的销路和成就方面来获取自尊。所有这一切都表明这样的事实：我们不仅学到正确的东西，而且也学到错误的东西；我们不仅听到善的东西，而且我们也经常受到对生命有害的观念的影响。

这一点不仅适用于以严厉的法律和习惯来影响心灵的原始部落，而且同样适用于据说是摆脱了刻板的仪式主义的现代社会。文字以及大众传播媒介之多方面的扩展，已经使得文化说教的影响极其有效，就象在一个非常有限的小部落文化中一样。现代人生活在一个几乎是无休止的“喧嚣”之中，收音机和电视机的喧嚣，新闻标题、广告和电影的喧嚣，这些东西的大部分并没有启发我们的心灵，反倒使我们的心灵变得愚钝。我们生活在伪装成真理的、文饰灿烂的谎言之中，生活在各种彻头彻尾的胡说之中，它们或者伪装成常识，或者伪装成专家的高级智慧，如果可能的话，它们也伪装成不知所云、智力懒惰、或名之曰“荣誉”、“现实主义”的欺诈等等高级智慧。我们自以为比前辈和所谓原始文化的迷信更为优越，殊不知我们始终在重复着完全同样的迷信的信条，并把这些信条奉为最高的科学发现。那么，如

果主张觉醒状态既不全然是一种恩赐，也不是一种灾祸，这有什么值得惊异的呢？同样，在睡眠状态中，我们孤身独处，我们撇却了白日包围着我们、骚扰着我们的喧嚣和胡说，我们洞观自身，因而我们能够更好地感受和思维我们最真实、最有价值的情感和思想，这不也是非常顺理成章的么？

因此，我们的结论如下：睡眠状态具有一种暧昧的功能。在睡眠状态中，由于同文化世界断绝往来，使我们倾向于表现出我们最坏的和最好的资质；因此，如果我们做梦的话，也许我们是缺少理智、缺少聪明和体面的，但我们还是可能比在觉醒的生活中更美好、更聪明。

既然达到了这一观点，就会产生出如下令人困惑的难题：我们怎样知道一个梦是否应当被理解为我们最好的或最坏的资质的表现？是否有什么原理能够引导我们去了解这一点？

为了回答这个问题，我们必须跳出比较一般的讨论层次，必须通过讨论某些具体的梦，努力去获得更进一步的洞察力。

下面的这个梦是由一位做梦之前会见过某个"大人物"的人叙述的。这位大人物以智慧和仁慈而闻名，做梦者去拜访了他，并对人们关于这位老人所说的一切留下了深刻的印象。大约一个小时以后，他带着见过了一位仁慈而伟大人物的心情，起身离去。他的梦境如下：

> 我见着了甲先生〔即那位大人物〕；他的脸看上去和昨天所见到的大不相同。我看见一张冷酷的嘴，看见一个严厉的面孔。他正在忍俊不禁地告诉别人，他成功地欺骗了一个可怜的寡妇，从寡妇那里弄走了最后的几文钱。我油然产生出一种嫌恶感。

当做梦者被要求说明他对这个梦的感想时，他说，他可能是记起了一种转瞬即逝的失望感，这种失望感是在他走进甲先生

的房间、第一次瞥见甲先生的面孔时产生的；但是，当甲先生一开始他那鼓舞人心和友善的交谈时，那种失望感便烟消云散了。

我们如何去理解这个梦呢？也许，做梦者是嫉妒甲先生的名望，并且为此而讨厌他？如果是那样的话，这个梦可能是做梦者自己都不曾意识到的、隐藏在他内心深处的那种非理性的憎恨的表现。但是，我在这里所说的情形却有所不同。我们这位做梦者在通过他的梦境而注意到自己的疑虑之后，又同甲先生有过几次会见。在这些会见中，他仔细地观察甲先生，并且发现，在甲先生身上，的确存在着一种他在梦中第一次发现的那种冷酷无情的成份。他的这种印象为少数敢于怀疑公众意见（这种公众意见认为甲先生是那种仁人君子）的人所证实；这种印象也为甲先生一生中的某些事实所证实，这些事实尽管不象梦境中的那般粗野，然而其致一也。

因此，我们看到，这位做梦者对甲先生性格的洞察力，在睡眠生活中要比在觉醒生活中来得更加敏锐。公众意见的"喧嚣"——它力主甲先生是位卓越的人物——阻碍着这位做梦者在见到甲先生时去意识到自己的批判意识。只是在后来，在他做了那个梦以后，他才记起了那种他曾经感到过的、转瞬即逝的不信任感和疑虑。而在他的睡梦中，当他使自己避开了那种"喧嚣"，并且孤身独处，面对自己，面对自己的印象和情感时，他就能作出比他在觉醒状态时更准确、更真实的判断来。

对于这个梦，就象对于任何其他梦一样，只要我们考虑到做梦者其人，考虑到他入睡时的心境，考虑到我们所具有的、关于其梦境之现实方面的一切资料，我们便能确定，这梦到底是非理性激情的表现，还是理性的表现。如果是这样的话，我们的解释

便为某些因素所证实。那位做梦者可能会记起那种稍纵即逝的厌恶感。他没有理由、也确实不曾对甲先生怀抱敌意。甲先生的生活资料以及后来的观察证实了做梦者在睡眠状态中所具有的印象。如果所有这些因素都没有的话，我们的解释就可能是另外一种样子了。举例来说，如果这位做梦者倾向于嫉妒要人名流，如果他在梦中关于甲先生的判断找不到任何论据，如果他不能记起第一次见到甲先生时所涌起的厌恶感，那么当然，我们就乐于假定，上述梦境并非其洞察力的表现，而只是其非理性憎恨的表现。

洞察力与预见密切相关。所谓预见，乃是指从当下起作用的力量之方向与强度上来推断事件的未来进程。任何彻底的知识，都不只是关于事物表面的知识，而是去把握在事物的表面下起作用的力量，这种知识总是引导人们去作出预见，而任何有价值的预见都必定依据于这种知识。无怪乎我们会经常预见后来为事实所证明的发展与事件。所谓心灵感应的问题我们姑且不论，做梦者预见未来事件的许多梦境都属于我们刚才所定义的理性预见的范畴。约瑟的梦是最古老的预见性的梦之一：

> 约瑟做了一个梦，他把这梦告诉了他的兄弟；他的兄弟们便更加恨他。约瑟对他们说，我恳求你们，听听我做过的这个梦：看哪，我们在田地上捆扎谷物，瞧，我捆扎的谷物站起来了，直立起来了；看哪，你们捆扎的谷物都环绕在它的周围，对它俯首行礼。约瑟的兄弟们便对约瑟说，你真的要支配我们吗？你真的要统治我们吗？于是他们便为了他的梦和他的话，更加恨他。
>
> 然而约瑟又做了另一个梦，他把这梦又告诉了他的兄弟，他说，看哪，我又做了一个梦；看哪，太阳、月亮，还有十一星宿皆向我俯首行礼。他把这梦告诉他的父亲，告诉他的兄弟；他的父亲便呵斥他，对他

说，你做的是什么梦？难道我和你的母亲、还有你的兄弟们真的要俯伏在地，对你鞠躬行礼吗？于是他的兄弟便嫉妒他；但约瑟的父亲却懂得了这语言。

《旧约》上的这段叙述向我们表明这样一种情况，许多梦仍然是可以被"门外汉"一眼望穿的，我们无需释梦专家的帮助便能理解某个比较简单的梦。（而关于法老梦境的故事却表明，为了理解一个比较复杂的梦，还是需要专家的；事实上，在法老那里，宫廷释梦者无法理解法老的梦境，因而不得不把约瑟召进宫去。）约瑟的兄弟们立即就理解了约瑟的梦，把这梦看作是约瑟的幻想的表现：他幻想着有一天不仅要超过自己的兄弟，还要超过自己的父亲，他幻想着有一天他的父兄将会敬畏自己。毫无疑问，这梦是约瑟的野心的一种表现，如果没有这种野心，他就很可能达不到他所获得的高位。然而，这梦真的成了现实，这梦不仅是一种非理性的野心的表现，而且同时是一种对真实发生的事件的预见。约瑟如何才能作出这样一种预见呢？在《圣经》的记载中，约瑟的生平事迹不仅表明他是一个雄心勃勃的人，而且还是一个具有非凡才能的人。他在梦境中，比他在觉醒的生活中更切近地意识到自己的杰出禀赋，而在觉醒的生活中，他被迫接受这样的事实：他比自己的任何一个兄弟都来得幼小虚弱。约瑟的梦是一种混合物，既有他热烈的野心，又包含着对自己才能的洞察，如果没有这些东西，他的梦就不可能成为现实。

另一种类型的预见出现在下述梦境中：某日，甲曾同乙见过面，讨论在未来事业中的合作，甲对乙印象很好，并决定使乙参加自己的事业，成为合作伙伴。在这次会面后的晚上，甲做了这样一个梦：

我见着乙坐在我们合用的办公室里。他正在仔细检查账本，并涂

改账本上的数字，以掩盖其贪污大笔金钱的事实。

由于甲历来对梦有所留意，所以他醒来以后便有些惴惴不安。不过他确信，梦始终是我们的非理性欲望的表现，所以他对自己说，这个梦不过是自己对他人抱有敌意、并试图与他人竞争的表现，而这种敌意和猜忌使他把乙幻想成一个窃贼。在用这种方式解释了这个梦以后，他便为了驱散这些非理性的疑虑而进行了反思。他同乙在事业上开始合作之后，出现了一些事情，使甲的疑虑再度兴起。然而，一想起他的梦以及对这梦的解释，他便确信自己是又陷于那种非理性的猜忌和敌视情感中了，于是他打定主意不再去注意那些引起他疑虑的情境了。但是，一年之后，他发现乙贪污了非常可观的大笔款项，并以假账目来掩盖这一劣迹。甲的梦几乎是一字不差地变成了现实。

对甲的联想进行分析，其结果表明，他的梦揭示出一种对乙的洞察力，这种洞察力在他们的初次会面中已经获得，但他在觉醒状态中的思想却并没有意识到这一点。在一刹那间，并且完全意识不到自己的思想过程，我们便能对其他人作出迅疾而且繁复的观察，正是这种观察使得甲看出乙不是一个诚实君子。但是，由于这种观点没有"证据"，由于乙的态度举止很难使甲在有意识的思想中确信乙的不诚实，所以他就完全压抑这种想法，或者，在他清醒的时候这种想法根本就没有出现过。然而，在梦境中，他却清楚地意识到自己的疑虑，而且，如果他听从了这种自我的传达，他便能省却无数的麻烦。他认为梦总是我们非理性的幻想和欲望的表现，这种信念使他错误地解释了这个梦，甚至错误地解释了后来的某些实际观察。

一位作家做了一个梦，这个梦是表现道德判断的；这位作家被提议去承担一项职务，这可以使他得到大笔的金钱，比他目前

的收入要多得多，但是，在那个职位上，他将被迫去写那些自己根本不相信的东西，被迫去损害他自己的正直。然而，这个提议在金钱和声望方面是如此地诱人，以至于他不相信自己会拒绝它。就象大多数人在这种场合中一样，他经历了全部典型的内心过程，来使自己接受这个提议的想法合理化。他推论说，毕竟他可能把这种状况看得过分黑暗了，而他必须所做的让步实在是无碍大局的。进而言之，即使他不能从心所欲地写作，这种状况也不过就是那么几年，等到那时，他就可以辞掉这项职务，他就有了足够的钱，可以使他完全独立，可以使他自由自在地去做对他有意义的工作。他想到了自己的朋友和亲戚，想到了自己能够为他们所做的事情。事实上，他有时是以这样一种方式来向自己提问的，即接受这项职务似乎是他的道德义务，而拒绝这项职务则是一种自我放任和自我中心态度的表现。然而，所有这些内心合理化的过程都不能真正使他心安理得；他仍然在犹豫踌躇，无法下定决心，直到有一天晚上，他做了这样的一个梦：

> 我坐在一辆汽车里，那车停在一座高山脚下，那儿有一条狭窄而且极其险峻的路，那路从山脚一直通到山顶。我在怀疑犹豫，到底是否应该把车开上去，因为那路看上去是非常危险的。但是有一个人站在我的汽车边上，他叫我把车开上去，不要害怕。我听从了他，决定按他的劝告去做。于是我驱车上山，那路是越来越危险。可是，我无法使车停下来，因为没有任何回旋的可能性。当我接近山顶的时候，发动机突然停止，刹车失灵，那车向后急速地滑落，跌进了峭壁深渊！我在恐惧中惊醒过来。

要完全理解这个梦，必须提及一个联想。做梦者所说的怂恿他把车开上山路的那个人，是他先前的一个朋友，是一个画

家，他已经“出卖自己”，成了一位时髦的肖像画家，赚了许多钱，但同时，他的创造力也枯竭了。这位做梦者知道，尽管他的朋友非常成功，但却并不幸福，并对出卖自己的事实深感痛苦。要理解这整个梦并不困难。他想要驾车上去的那座险峻的山峰，乃是他必须作出选择的成功事业的象征式表达。在梦中，他明白这条路是危险的。他意识到这样的事实：如果他去接受那个关于职务的提议，那么，他将去做的事情与他朋友已经做过的事情毫无二致，他为了这种事情而藐视那位朋友，为了这种事情而弃绝了他们的友谊。在梦中，他知道这种决定只能导致他的毁灭。在这梦的图景中，毁灭的是他肉体的自我，而这种毁灭却象征着他的思想和精神的自我正处在遭遇毁灭的危险之中。

在睡梦中，这位做梦者清楚地看到了道德的问题，并认识到，一方面是“成功”，另一方面是正直和幸福，他必须在这两者之间作出抉择。他认识到，如果他作出了错误的决断，他的命运将会是什么样的。然而在觉醒的状态中，他不可能如此清楚地明白这种非此即彼的选择。他如此强烈地受到外界“喧嚣”的影响，那喧嚣声说，如果不去接受这个获得许多金钱、权利和威望的机会，那是何其愚蠢呵！他太多地受到某种意见的影响，那意见说，“理想主义者的”那套东西是幼稚的、不切实际的，于是，他就被人们用来抵御良心呼吁的许多“内心合理化过程”所俘获。这位独特的做梦者，由于他明白这样的事实，即我们在睡梦中往往比在觉醒状态中更能了悟事理，所以这个梦完全使他清醒过来，心中的疑云消散了，他能够清楚地看到这种非此即彼的选择，并决意维护自己的正直，以反抗自我毁灭的诱惑。

在睡梦中，我们不仅能够洞察我们同他人的关系、或他人同我们的关系，不仅能作出价值判断和预见，而且我们在睡梦状态

中的智力操作要优于觉醒状态中的智力操作。这一点实在不足为奇，因为敏锐深刻的思想要求相当的专注，这种专注在觉醒状态中往往不能获得，倒是睡眠状态能够达到这一点。这类梦境之最著名的实例乃是苯环的发现者所做的一个梦。他曾经花费了许多时间去寻找苯的化学分子式，一天晚上，在睡梦中，正确的分子式出现在他的眼前，非常幸运，在他醒来之后还能记得那个分子式。在这方面还有无数的例子，人们千方百计地寻求关于数学、工程学、哲学、或其他实际问题的答案，然而在一个晚上，他们非常清晰地梦见了那个答案。

有的时候，我们发现在梦中会出现极其复杂的理智思维。下面的说明乃是这种睡梦过程的一个实例，尽管这个实例同时也具有一种完全属于个人的要素。做梦者是一位聪明的妇女，她的梦境如下：

> 我见到了一只猫和无数老鼠，明天早晨我想问问丈夫，为什么一百只老鼠还不如一只猫来得强壮，为什么那么多老鼠制服不了那只猫。我知道他会这样回答我，这个问题与独裁者能够统治亿万人民而不被人民所推翻的历史问题没有任何差别。然而，我知道，这是一个有机巧合的问题，而他的回答是错误的。

第二天早晨，她把这梦境的前半部分讲给她丈夫听，并且问他，“我梦见一百只老鼠敌不过一只猫，这到底意味着什么呢？”她丈夫马上就作出了她在梦中所预料的那种回答。两天以后，她给丈夫朗诵一首她自己作的小诗。那首诗写道，一只黑猫发现自己在白雪覆盖的大地上，成百上千的老鼠围着它，嘲笑它，因为它是黑色的，在白雪的对比下格外醒目，而那猫却希望自己是白色的，以便使自己不那么触目。诗中有一行这样写道，“现在我已理解，昨夜是什么在困惑着我。”

在为丈夫朗诵这首诗的时候，她完全没有意识到这首诗同那个梦之间有什么关联。然而她丈夫却看出了这种关联，他说，“喔，这样看来，你的诗回答了你的梦。根据我的看法，你不是把自己比做老鼠，而是把自己比做猫；在你的梦境中，你为一百只老鼠都敌不过你而感到骄傲。然而，同时你又表达了这样一种羞愧之心：“在你看来如此卑微不堪的弱小老鼠，如果它们能够很清楚地看到你的话，它们也会嘲笑你的。”（这个做梦者很喜欢猫，觉得自己同它们有共同语言，有许多相似之处。）

第七章 神话、童话、仪式和小说中的象征语言

神话和梦一样，讲述一个在时间和空间中发生的故事，这故事以象征语言来表达宗教和哲学的观念，来表达这个神话真正意义之所在的内心经验。如果我们不能把握神话的真正意义，我们便发现自己是处于一种非此即彼的选择之中：或者，神话是世界与历史之前科学的、幼稚的画象，至多只是诗意般的美妙想象的产物；或者，神话的表面故事是真实的，我们必须相信，这故事乃是“现实”中实际所发生的事件之真实的叙述——这是正统信徒的态度。19 世纪和 20 世纪初，这种非此即彼的选择在西方文化中似乎是不可避免的，然而同时，一种新的探讨正在逐渐产生出来。强调的重点被移到了神话所具有的宗教意义和哲学意义之上，而表面的故事则被视为这种意义的象征表达。但是，即使就表面的故事而言，我们也已经能够理解，这种故事不只是

"原始"民族之奇异的想象力的产物，而且还包含着它们所怀抱的对于往事的追忆。(这种历史的真实性，有些已经为近年来的地下发掘所证实。)在为一种新的神话理解铺平道路的人物中间，J. J. 巴霍芬与西格蒙特·弗洛伊德是最为卓越的。前者以一种无与伦比的洞察力与才气，把握了神话的宗教意义和心理意义以及它的历史意义。后者则由于对梦的解说开创了对于象征语言的理解，从而对神话的理解产生了助益。对于神话学的这种助益与其说是直接的，倒不如说是间接的，因为弗洛伊德倾向于在神话中(就象在梦中一样)发现那种非理性冲动和反社会冲动的表现，而不是希望从中发现用一种特殊的语言(即象征语言)所传达出来的古代智慧。

一、俄狄浦斯神话

俄狄浦斯神话为弗洛伊德的神话解释方法提供了一个具有代表性的说明，而且同时，这个神话也为一种不同的探讨提供了极好的机会，在这种探讨中，被理解为这个神话之中心主题的，不是性欲，而是对权威的态度(这是人际关系的基本方面之一)。此外，俄狄浦斯神话还说明了在这个神话文本的构造过程中，对较为久远的社会形式和观念的记忆所发生的歪曲和变形。①

弗洛伊德写道：

> 如果《俄狄浦斯王》这个悲剧能够象过去感动当时的希腊人那样，强烈地感动现代的读者和观众，那末，唯一可能的解释是：这出希腊悲剧的力量，并不在于命运与人类意志之间的抗争，而在于此种抗争藉

① 以下解释采自我的《俄狄浦斯情结与俄狄浦斯神话》一文，载 R. N. 安申的《家庭：它的功能及其命运》一著，(纽约，哈珀兄弟公司，1949 年版)。

以表现出来的那种素材的性质。在我们的内心深处，必定有某种呼声，等待着认可俄狄浦斯之命运的不可抗拒的力量，而同时，我们却能够指责出现在《女祖先》或其他悲剧中关于命运的场面，因为这些场面完全是任意的虚构。实际上，在俄狄浦斯王的故事中有一个主题，它解释了关于那种内在呼声的结论。俄狄浦斯的命运之所以能感动我们，只是因为这命运也许曾经是我们自己的命运，因为那神谕加在俄狄浦斯头上的祸根，恰恰也就是在我们出生之前就加在我们身上的那个祸根。也许我们最初的性冲动都注定是针对着我们自己的母亲，而我们最初的憎恨与不敬的冲动都注定是针对着我们自己的父亲；我们的梦使我们确信自己的存在。俄狄浦斯王杀死了父亲拉伊俄斯，娶了自己的母亲伊俄卡斯达，这不多不少只是一种愿望的满足——即我们童年时代的愿望的满足。但是，就我们没有精神失常而言，我们比俄狄浦斯来得幸运，我们自童年时代起就成功地抑制了针对自己母亲的性冲动，遗忘了针对自己父亲的嫉恨。俄狄浦斯已经实现了我们童年时代的原始欲望，而我们则带着所有的压抑从俄狄浦斯那里退却；自童年时代起，我们的那些欲望便已经遭到了压抑。当诗人用他对心灵的探索揭示出俄狄浦斯的罪孽时，他也迫使我们去注视我们自己的内心世界；在这世界中，同样的冲动仍然保存着，即使这些冲动受到了压抑。这诗的合唱是从这样的对句开始的：

"……看哪，这就是俄狄浦斯王

他解开了那伟大的谜，

他的权力至高无上，

他是多么的幸运

万民赞叹，万民称羡，

但是看哪，他陷于多么可怕的不幸之中！"

……这个告诫触动了我们，触动了我们的自尊心，触动了我们这些自童年时起便自认为很有智慧、很有力量的人。象俄狄浦斯一样，我们对于触犯道德的那些欲望、对于大自然加诸我们的那些欲望一无所知，而当这些欲望被揭示出来之后，也许我们倒宁愿把脸背过去，对

这少年时代的景象视而不见。①

"俄狄浦斯情结"的概念，已经由弗洛伊德卓越地阐述出来了，这个概念成了弗洛伊德心理学体系的柱石之一。弗洛伊德相信，这一概念不仅是理解历史的钥匙，而且是理解宗教与道德发展的钥匙。弗洛伊德确信，正是这个情结构成儿童发展过程中的根本机制，而且他始终认为，俄狄浦斯情结乃是产生心理变态的原因，是"心理症的核心"。

弗洛伊德依照索福克勒斯的悲剧《俄狄浦斯王》来讨论俄狄浦斯神话。这出悲剧告诉我们说，底比斯的国王拉伊俄斯和他的妻子伊俄卡斯达得到了一个神谕，那神谕说，如果他们有一个儿子的话，这个儿子就将要杀父娶母。后来，他们果真生了一个儿子——俄狄浦斯，伊俄卡斯达就决定要杀死这婴儿，以避开神谕所预示的命运。伊俄卡斯达把儿子交给了一个牧羊人，让他把婴儿双脚缚住，扔进树林里，那孩子便必死无疑了。但是牧羊人由于可怜这孩子，便把他送给科林斯国王的一个仆人，那仆人又把这孩子带给了国王。国王收下了这孩子，年轻的王子在科林斯长大成人，一点也不知道自己并非国王的亲生嫡子。一次，他在特尔斐神庙得到一个神谕，说他命定要杀死自己的父亲，而娶他的母亲为妻。于是俄狄浦斯决意永远离开他称之为父母的人，以逃脱这种杀父娶母的命运。在他离开特尔斐的途中，他和乘在马车里的一个老人激烈争吵起来，最后，在怒不可遏的狂暴中，他杀死了那个老人和他的仆从，而一点都不知道他所杀死的那个人正是自己的生父，底比斯的国王。

① 西格蒙特·弗洛伊德《释梦》，见《弗洛伊德的基本著作》，A. A. 布里尔编译（纽约，现代文库，1938 年），第 308 页。

俄狄浦斯一路流浪来到底比斯。那里有一匹人面狮身的怪兽斯芬克斯，不断地吞食该城的青年男女；它许诺说，只要有人猜出它所出的谜语，便不再吃人。那谜语是这样的："什么东西最初用四只脚走路，尔后用两只脚走路，最后用三只脚走路?"底比斯人允诺说，无论是谁，只要他能解开这个谜，并因而把该城从斯芬克斯的威胁中拯救出来，这个人就将成为该城的王，并娶前王的寡后为妻。俄狄浦斯承担了这项危险的使命。他找到了那个谜的谜底——人，正是人，在小时候用四肢爬行，成人以后用两只脚走路，而在老年时则由三足支撑(加一根拐杖)。于是斯芬克斯自投于大海之中，底比斯城从不幸之中获得了拯救，俄狄浦斯成了国王，并与他的生母伊俄卡斯达结为夫妻。

在俄狄浦斯快活地统治了一段时间之后，底比斯城为一场瘟疫所蹂躏，许多居民因此而丧生。一个叫做特里西阿斯的预言家宣布说，这场瘟疫是对俄狄浦斯所犯的双重罪恶的惩罚，因为他既犯了弑父之罪，又犯了乱伦之罪。俄狄浦斯绝望地试图去摆脱这一真相，然而他失败了，当他不得不面对这事实真相的时候，他痛苦万分地弄瞎了自己的双眼，伊俄卡斯达也自杀身亡。这个悲剧的结局是，无论他主观上如何努力去避免犯罪，俄狄浦斯终因他在无意中犯下的罪恶而遭到了惩罚。

弗洛伊德得出结论说，这个神话证实了他的下述观点，即：在所有的男孩身上，都可以发现无意识的乱伦倾向，并对作为情敌的父亲产生憎恨；这个结论是否合理呢?的确，从表面上来看，这个神话证实了弗洛伊德的理论；所谓俄狄浦斯情结的理论，毫无疑问，就是从这神话得名的。

然而，如果我们更加深一步地审视一下这个神话，人们就会对这一观点的正确性产生疑惑，提出一些问题来。其中最切中

要害的问题是：如果弗洛伊德的解释是正确的话，我们就可以希望神话会这样告诉我们，俄狄浦斯与伊俄卡斯达不期而遇，俄狄浦斯不知其为母亲，却由于对她的爱慕而陷于情网，然后，俄狄浦斯又在无意中杀死了自己的父亲。但是，这个神话却没有提示出任何一点俄狄浦斯被伊俄卡斯达所吸引的迹象，也没有透露出俄狄浦斯之陷入情网的任何消息。俄狄浦斯之所以同伊俄卡斯达结婚，我们从神话中所得知的唯一原因，似乎就是伊俄卡斯达与王位的关联。难道我们竟会相信，一个以母子间的乱伦关系作为中心主题的神话，居然能够完全略去这两人之间的诱惑与恋情吗？这个问题由于下述事实而增加了份量：在关于这个神谕的较早的说法中，根据大马士革的尼古拉的描述，娶母的预言只提到过一次，而按照卡尔·罗伯特(Carl Robert)的意见，这个预言是比较晚才增补上去的。①

进而言之，俄狄浦斯被描绘成一个智勇双全的英雄，是他拯救了底比斯。我们如何才能理解，这同一个俄狄浦斯又被描绘成这样一个人，他在同时代人的眼里，犯下了最可怕的滔天大罪？有时，这个问题的解答就是提出这样的论据：希腊悲剧概念的本质恰恰就是强壮而有力的人突然为灾难所击倒。这种回答是否充分，或者，是否另一种观点才能使我们获得更加满意的回答，这一点还需进一步的讨论。

上述问题是从对于《俄狄浦斯王》一剧的思考中产生出来的。然而，如果我们仅只考察这部悲剧，而置"三部曲"的另外两部——《俄狄浦斯在科罗诺斯》和《安提戈涅》——于不顾，我们就无法对这些问题给予明确的答案。但是，我们至少能够提出

① 参看卡尔·罗伯特：《俄狄浦斯》(柏林，1915年)。

一种假设，即，这个神话可以被理解为一种象征，它不是代表母子之间乱伦的爱恋，而是表现在父权制家庭中，儿子对于父亲的权威的反叛；至于俄狄浦斯与伊俄卡斯达的结婚，只是一个次要的成分，只是儿子取得胜利的象征之一，他取代了父亲的地位，并拥有了父亲的一切特权。

我们可以通过考察全部俄狄浦斯神话，特别是表现在索福克勒斯之"三部曲"的另外两部中的神话形式，即表现在《俄狄浦斯在科罗诺斯》与《安提戈涅》① 中的形式，来检验上述假设的有效性。

二、创世的神话

巴比伦创世的神话（伊努马·埃利希神话）告诉我们说，有一群男神胜利地反叛了统治宇宙的大母——提亚玛。他们组成了一个联盟来反对提亚玛的统治，并推举马都克作为这场战斗的首领。在一场恶战之后，他们杀死了提亚玛，她的尸体分成了天空与大地，而马都克则成了众神之主。

然而，在马都克被推举成为首领之前，他必须通过一项考验，这项考验对于整个故事的前后关系来说，是至关重要的，也是令人困惑不解的，然而，我将试图表明，这项考验乃是理解这个神话的钥匙。关于这项考验的叙述如下：

于是他们把一件长袍置于中间；

① 尽管这"三部曲"确实不是按照这一顺序写成的，尽管某些学者的下述假设可能是正确的，即索福克勒斯并不打算把这三个悲剧看作是一个"三部曲"，然而，这三个悲剧仍然必须被当作是一个整体来加以解释。假定索福克勒斯在这三部悲剧中描述俄狄浦斯及其子女的命运，心里却从未想到过整体的内在连贯性，这恐怕是说不通的。

他们对马都克——他们的长子——说：
"神啊，你的命运真要成为万神之主，
下令'毁灭'，下令'创造'吧，
一切真会如此！
用你所说的话毁灭这长袍；
然后下令使它恢复完整！"
于是他开口下令，
那长袍便毁灭了。
他再次下令，
那长袍又复原了。
众神——他的父亲们——见着了这话的奇效，
于是便欢呼，便向他致敬，
众神齐称，
"马都克，万王之王！"①

这个考验有什么意义呢？这个考验听起来倒有点象微不足道的小魔术，而不象是确定马都克能否战胜提亚玛的严酷考验。

为了理解这个考验的意义，我们必须谨记在讨论俄狄浦斯神话时已经涉及到的母权制问题。很显然，这个巴比伦神话叙述了社会组织和宗教倾向方面父权制原则和母权制原则的冲突。大母的统治受到了男性后裔的挑战。但是，当这些男性后裔在一个基本方面居于女性之下时，他们又如何能够取胜呢？女人能够生育，这是她们自然的创造天赋，而在这一方面，男人是不能生育的。（确实，为了形成胎儿，男性的精子和女性的卵是同样不可或缺的，但这种知识乃是在科学陈述的层次上，而不是在怀孕或生产等可以明显观察到的事实的层次上。进而言之，

① 引自亚历山大·海德尔的《巴比伦的创世记》，（芝加哥：芝加哥大学出版社，1942年）。

父亲在子女的创造中所起的作用，在授精行为之后便告结束，而母亲则还要怀着子女，并肩负生产和哺育的职责。）弗洛伊德有这样一种假定，即“阳具嫉妒”是构成女性心理的一种自然现象，而与之形成鲜明对照的是，我们有很实在的理由假定：在男性的最高权力建立起来之前，男人有一种“怀孕嫉妒”；即使在今天，我们仍能找到关于这种嫉妒的无数实例。为了击败他的母亲，男性必须证明自己并不是低能的，他也有生产的天赋。既然他不能通过子宫来进行生产，他就必须以另外一种方式来从事生产；他通过自己的嘴、自己的言语和思想来进行生产。因此，正是这一点构成了那场考验的意义：只有当马都克能够证明，他自己也可以创造（即使是以一种不同的方式来创造）时，他才能够击败提亚玛。这场考验向我们表明了男女性之间的深层对立，这种对立既是提亚玛—马都克之役的根源，又是两性之战的竞争基点。马都克的胜利建立了男性的最高权力，女性的自然生产能力被加以贬低，男性其通过思想力的生产能力而开始了自己的统治，这是一种引导人类文明发展的生产形式。

三、小 红 帽

《小红帽》的童话是弗洛伊德观点的一个很好的说明，同时，这个童话也提供了我们在俄狄浦斯三部曲和创世神话中所发现的男女性抗争主题的一个变种。下面就是这个童话：

从前，有一个可爱的小姑娘，见着她的人都很喜欢她，而她的祖母最疼爱她，对她总是有求必应。一天，祖母给她一顶红绒的小帽，她戴上真是再漂亮不过了，于是她就再也不戴别的帽子。所以人们都管她叫“小红帽”。

一天，妈妈对她说：“来，小红帽，这是一块糕和一瓶甜酒，你给奶

奶捎去，她又病又弱，吃了就会好的。趁这糕还热着，你就去吧，一路上多加小心，别迷路，当心摔跤打破酒瓶，否则奶奶就什么也吃不到了；到奶奶屋里，别忘了说'早上好'，也不要在道安前就东张西望的。"

小红帽对妈妈说，"我会小心的"，而且保证一定记住妈妈的嘱咐。

奶奶住在林子里，离村庄有半英里路，小红帽刚一走进林子，就碰到了一只狼。小红帽不知道狼是一个大坏蛋，所以一点也不害怕。

"早上好，小红帽"，他说。

"谢谢您的问候，狼先生。"

"这么早，小红帽上哪去呀？"

"到奶奶家去。"

"你篮子里带的是什么呀？"

"是糕和酒；奶奶病了，昨天是做糕的日子，可怜的奶奶吃些好东西，就会好起来了。"

"小红帽，你奶奶住哪儿呢？"

小红帽回答说："在林子里半英里的地方。她的房子在三棵大橡树底下，房子下面还有好多榛树，你一定知道那地方。"

那狼心想，"多柔嫩的小东西呀！多么丰盛可口的佳肴呀——她一定比那老太婆好吃多了。我可得依计行事，把这两个一齐逮到。"所以他就陪着小红帽走了一会儿，然后说："小红帽，你看这儿的花是多么漂亮呀，为什么不在这儿观赏一下呢？我想，你一定还没有听到过小鸟的歌唱是那么的甜美；你一本正经地走呀走，好象去上学一样，而树林里还有好多东西都是令人快活的呢。"

小红帽抬起了眼睛，她看到阳光透过树木在四处闪耀，美丽的花儿漫山遍野，她心想，"如果给奶奶带去一束鲜花，她一定会很高兴的；时间还早，反正来得及到奶奶那儿的。"于是她就从路上跑进林子里采花去了。她每采到一朵花，总想着还能采到更漂亮的，这样一路跑着，越来越走进树林深处了。

这时，那狼却径直跑到奶奶的房子前敲门。

"是谁呀？"

“小红帽，”那狼回答说，“我带来了糕和酒，开开门吧。”

奶奶叫道，“把门闩抬起来，我是弱得起不来了。”

那狼抬起了门闩，把门打开，不声不响直奔奶奶的床边，把她一口吞掉了。然后，他穿上了奶奶的衣服，戴着奶奶的帽子，躺到床上，再把帘子放下来。

那时，小红帽还在跑着采花呢，当她采了好多好多，再也拿不了的时候，她想起了奶奶，便赶快往奶奶那儿去。

她很奇怪地发现那小屋的门是开着的，而当她走进屋子的时候，她产生了一种奇怪的感觉，她对自己说，“真怪，我今天怎么觉得这么心神不定呢，以前我可是最喜欢同奶奶在一起的呀。”小红帽大声叫道，“早晨好”，然而没有回答。于是她走到床边，把帘子拉开。奶奶躺在床上，帽子盖在脸上，那样子看上去很古怪。

小红帽说：“哦，奶奶，你的耳朵可真大！”

“我的孩子，这就能更好地听你说话啦。”

“可是，奶奶，你的眼睛也好大呀！”她说。

“我的宝贝，这就能更好地看看你啦。”

“可是，奶奶，你的手可真大呀！”

“那就可以更好地拥抱你啦。”

“哦！可是奶奶，你的嘴巴真大得怕人哪！”

“这就可以更好地吃掉你！”

那狼说完这句话，就从床上跳下来，把小红帽吞下去了。

那狼饱餐一顿之后，再躺到床上，一会儿便睡着了，大声打起鼾来。恰好一个猎人走过这房子，他心想，“这老太婆的鼾声怎么这么大呀！我一定要去看看她是否需要什么东西。”于是他便走进屋去，当他来到床边时，他看见那条狼正躺在那里呢。猎人暗自说，“我可找你好久了，今天在这里让我给碰上了，你这个老恶棍！”他正要举枪打狼，忽然想到，也许那狼已经把老奶奶吞下肚去了，可能老奶奶还有救，所以他就没有开枪，而是找来一把剪刀，趁狼正在睡觉，把它的肚子给剪开了。他才剪了两下，便看到小红帽在里面闪动，于是他又剪了两下，小

红帽便跳出来哭道:“啊,我刚才是太可怕了:那狼肚子里可真黑呀”;然后,那老奶奶也活着出来了,不过差一点没给憋死。小红帽很快搬来一些大石头,把它们塞到狼肚子里;等那只狼醒过来,想要逃走,可那石头太重了,他一下子就跌下来,一命呜呼了。

三个人快活极了。猎人把狼皮扒下来带回家去了;奶奶吃了小红帽带来的糕,喝了甜酒,身体也恢复了,而小红帽还在暗自思忖:“真的,我以后再也不独自一人离开大路跑进林子里去,妈妈事先还告诫过我别这样做呢。”

这个童话中的许多象征都不难理解。“红绒小帽”是月经的象征。那经历了奇遇的小女孩已经成了大姑娘,现在正面临着性的问题。

“不要离开大路”从而不要“摔跤打破酒瓶”的警告,很显然是一种对于性的危险以及失去贞操的警告。

那条狼的性欲是由于见着了小红帽而激起的,他提议说“观赏周围的景色并聆听小鸟无比美妙的歌唱”,是想勾引她。小红帽“抬起了她的眼睛”,并且听从狼的建议,“越来越深地走进了林子里”。她这样做的时候,带着一种独特的内心合理化过程:为了使自己相信一切都会平安无事,她推论说,给奶奶带去花朵会使奶奶感到很快乐的。

但是,这种背离德性的行为受到了严厉的惩罚。那装扮成奶奶的狼一口把天真的小红帽吞了下去。他满足了欲望之后,便睡着了。

至此为止,这个童话似乎只有一个单一的道德主题,亦即性的危险。但这个童话的内容还要复杂一些。男人担当了什么角色?性行为又是如何表现的?

男性被描绘成一种残忍而又狡猾的动物,而性行为则被描

绘成一种吃人的行为，在这种行为中，男人吞食女人。喜欢男人并且欣赏性行为的女人是不会持有这种观点的。这种观点是与男人和性行为尖锐对抗的一种表现。但是在故事的结尾，这种对男人的憎恨和偏见甚至表现得更加明显。就象在巴比伦的神话中一样，我们必须再次谨记，女人的优越地位在于她生儿育女的能力。那么，这只狼是怎样被弄成荒谬可笑的呢？童话向我们表明，那只狼肚子里有活物，他试图扮演孕妇的角色。小红帽把石头——不孕的一种象征——放进他的肚子里，那狼便跌下去死了。根据以牙还牙的原始法律，他的行为依其罪恶而受到了惩罚：他被石头那种不孕的象征所杀死，这一点使他篡夺孕妇地位的企图遭到挫败。

这个童话中的主角是三代女人（最后出现的猎人是无足轻重的、老一套的父亲形象），这个童话叙述了男女性之间的冲突；这是一个女人胜利的故事，她们憎恨男人，故事以她们的胜利而告结束；这个故事与俄狄浦斯神话恰好相反，俄狄浦斯神话使男性通过那次战斗而成为胜利者。

吴晓明译

健全的社会
(1955年)

本书可以说是《逃避自由》和《自我的追寻》的续集。在这部著作中，作者力图把精神分析的方法与马克思的社会分析的方法结合起来，用以剖视当代西方社会。作者在书中系统地发展了“人本主义心理分析”的理论和方法，这也是本书与前二书的重要不同之点。作者站在人本主义的立场上，指出西方社会是病态的社会，其种种病态的出现决不是偶然的，而是导源于人类生存的特有状态。对异化概念的探讨构成了本书的重要内容，作者强调，人是一个整体，社会生活是一个整体，从历史上看，无论是政治、经济、文化等领域中的单方面的改革，都不足以使社会达到健全。西方社会走向健全的真正道路是在政治、经济、文化等方面实行全面改革。

全书共九章，此处选译的是其中的第三章(全部)和第八章的“概论”。

第三章　人类状况——人本主义心理分析的钥匙

一、人类状况

就人的身体及其生理机能而言，人是属于动物界的。动物机能的活动取决于本能和特有的行为模式，而这种行为模式又倒过来取决于遗传的神经组织。一个动物所属的发展等级越高，其行为模式也越具有灵活性，而在出生时，其结构上的适应性也越不完备。在比较高等的灵长类中，我们甚至发现了可观的智慧；这就是说，为了达到预期的目的而运用思想，能使这类动物得以远远地超过其本能所规定的行为模式。可是，在动物界内，虽有重大的发展，但某些基本的生存要素仍然是相同的。

动物是按生物的自然法则"生活"的；它是自然的一部分，决不会超越自然。动物没有一个道德本性上的良心，对于自己本身及其存在也缺乏自觉的意识；动物没有理性。我们所谓的理性，意指透过感官捕捉到的表面的东西而理解其背后的本质的能力；因而动物即使可能具有什么东西是有用的观念，却没有真理的概念。

动物的生存是它与自然之间的一种和谐。当然，这个意思并不是说自然条件不常威胁着动物，迫使其艰难地争斗以求生存，而是说自然提供给动物的需要应付的条件，正是动物必定要遇到的条件，正如自然给植物的种子所提供的，是要它利用土壤、

气候等等的条件一样，在进化的过程中，种子逐渐适应了这些条件。

在动物进化的某一点上，发生了一个独一无二的突破，这可与物质的首次出现，生命的首次诞生，动物生存的首次呈现媲美。在进化的过程中，当行为不再在本质上取决于本能，对自然的适应失去了它的强制的特征，行动不再取决于遗传上赋予的机制时，这个新的事件便发生了。当动物超越了自然，超越了生物纯然被动的角色，成为按生物学上的说法是最无助的动物时，人诞生了。这时，这种动物以直立的姿势将自身从自然中解放出来，其脑的生长远远超过了以往的最高等的动物。人的诞生可能持续了几十万年，然而最重要的是，一个新的超越自然的种属出现了，生命变得自觉了。

自我意识、理性和想象，打破了动物生存的"和谐"的特征。这三种特性的出现，使人成了一种畸形的东西，成了宇宙的怪物。他是自然的一部分，受制于自然的物理法则而无法去改变它们，然而他超越了自然的其余部分。他是自然的一部分，却又与之分离；他是无家的，却又将自己束缚于与所有生物所共有的家。在一个偶然的地点与时间，他被抛入到这个世界中，同样偶然的是，他又不得不脱离它。由于对自我的意识，他意识到自己的无力与生存的限度。他想象得到自己的终点：死亡。他从未从他生存的这两个部分获得解脱：即使他想这么做，也无法摆脱他的心灵；而只要他活着，又无法摆脱他的肉体——他的肉体使他希望活下去。

理性是人的福祉，也是人的祸患；它迫使人无休止地去从事这件工作，即解决那无法解决的人的生存的两部分。在这方面，人的生存不同于所有其他的有机体；它处于一种恒常的，不可避

免的不平衡状态中。人的生命不可能依靠重复其同类的模式而"度过"，人必须去生活。人是唯一会烦恼，而又感到自己被逐出了乐园的动物。人是唯一的发现自己的生存是一个问题的动物，这个问题他无法逃避，不得不加以解决。他无法返回那与自然和谐相处的人类诞生之前的状态；他必须着手发展自己的理性，直到他成为自然和他自己的主人为止。

然而，从个体发生学与种系发生学上来看，人的诞生本质上是一个否定的事件。他缺乏对自然的本能上的适应，他缺乏体力，在出生时，他是所有动物中最无助的一种，需要保护的时间也比任何其他动物更长。当他失去与自然的一体性时，他又未被赋予在自然之外谋取一个新的生存的手段。他的理性是非常初步的，他没有关于自然进程的知识，也没有工具来取代其丧失的本能；他们分成一个个小团体生活着，对自己或其他人都一无所知；的确，圣经上关于乐园的神话非常清楚地表达了这种状况。生活于伊甸园中，与自然完全和谐相处而又不知自己为何物的人，以其最初的反抗一个命令的自由行动，开始了自己的历史。与此相伴随的是，他意识到自己，意识到自己的孤独性与无助性；他被逐出了乐园，两名天使以火红的剑挡住了他的回程。

人的进化植根于这一事实，即他失去了最初的家——自然，他永远不能返回，永远不能再变为动物。他只有一条路可走：完全脱离其自然的家，去找一个新家——他以把这个世界变成人类的世界，把自己真正地变成人本身的方法，去创造一个新家。

当人诞生时（人类整体和个体都一样），他就从象各种本能一样确定的状况中被抛掷出来，投入到一个不确定的、无常的和开放的状况中。只有过去是确定的，对未来而言，只有死亡是确定的——死亡实际上也就是回到过去，回到无机物的状态中去。

因此，在整个自然中，人的生存问题是独一无二的；他离弃了自然，但似乎仍然在它之中；他部分是神，部分是动物；部分无限，部分有限。对于他和他的伙伴说来，寻求对生存中的矛盾的常新的解决的需要，为其与自然的统一觅求越来越高的形式的需要，乃是推动人的所有的精神力量的来源，是他所有的激情、爱恋与忧虑的来源。

动物有其生理上的需要——饥饿、干渴与性欲——如果得到满足，它就满意了。既然人也是动物，这些需要同样是必不可少的，也必须加以满足。然而，由于人是有人性的，这些本能需要的满足并不足以使他快乐，甚至不足以使他健全。人类所独有的驱动力的阿基米德点正在于人类状况的这种唯一性；对人的精神的理解，必须植根于对人的需要的分析之上，而这些需要则根源于他的生存条件。

于是，人类与每个个体所必须解决的问题，就是诞生的问题了。如果我们考察个体的话，就会发现，肉体的诞生决不象看起来那样，是具有决定性的单一的行动。诚然，从子宫内到子宫外的生活是一个重大的变化，但是在许多方面，出生后的婴儿与出生前的并没有什么不同；婴儿不能知觉外界事物，不能喂养自己；婴儿完全依赖母亲，没有她的帮助就会死去。实际上，出生的过程还在继续。儿童开始认识外界的东西，在感情上作出反应，抓住东西并协调其动作，学走路。于是出生的过程仍在继续着。儿童学说话，学着了解各种事物的用途和功能，学着将自己与他人联系起来，也学着逃避惩罚，去获得赞扬和好感。渐渐地，这个成长着的个人开始学习去爱，去发展理性，去客观地观察这个世界。他开始发展他的能力，获得一种认同感，并克服感官的诱惑，以期达到一种完整的生活。所以，传统意义上说的出

生这个词，不过是广义上的出生的一个开始。个体的整个生命只不过是他不断诞生的过程；确实，我们在死时应该已完全诞生——可是大多数个人的悲剧性命运是，他们在出生前已经死了。

从所有我们知道的人类进化的情况来看，人类的诞生与个体的诞生一样，应该在同样的意义上予以理解。当人类超越了最低限度的本能适应的某个门槛时，他就不再是动物了；不过，这时的人与个体的婴儿出生时一样，就其生存而言，仍然是无助的和一无所有的。人类的诞生，随着人类这一种族的第一个成员而开始了，而人类历史不过是这一诞生的整个过程。迈向人类生活的第一步化费了几十万年的时间；经历了魔术般的具有全能倾向的自恋阶段，图腾制度，自然崇拜，一直到人类达到了良心、客观性和同胞爱形成的开端。在人类历史发展的最近的四千年中，已经产生出完全诞生和完全觉醒的人类的远见，这些远见由埃及、中国、印度、巴勒斯坦、希腊与墨西哥的人类的伟大的导师，以并不太迥异的方式表达出来了。

人的诞生从根本上看是一个否定的行动、人从最初与自然的浑然一体性中被抛掷出来，无法回到他诞生的地方去，这些事实暗含着这样的意思，即出生的过程决不是一个容易的过程。向人类的新的生存跨出的每一步都是惊人的。它总是意味着放弃一种相应地比较熟悉的安全的状态，去达到一种新的，还尚未把握的新的状态。毋庸讳言，如果婴儿在割断脐带的那一时刻能够思考的话，他一定会体验到将死的恐惧。可爱的命运为我们免去了这第一次的恐慌。然而，每迈进新的一步，每进入我们诞生的一个新的阶段，我们总是一再地体验到恐惧。我们永远无法规避两种相互冲突的倾向，一种是脱离子宫，脱离动物的生存

形式而进入更具人性的生存形式，摆脱束缚，走向自由；另一种倾向是，返回子宫，回到自然、确定性和安全中去。在人类个体与种族的历史中，进步的倾向被证明是更为强烈的，而精神病的现象及人类种族向几个世代前就明确地加以抛弃的状况的退化，说明了伴随着每一个新的诞生的行动而出现的这种激烈的斗争。①

二、根源于生存条件的人的需要

人的生命是由退化与进步、返回动物的生存与抵达人类的生存之间的不可规避的选择所决定的。任何后退的意图都是痛苦的，它不可避免地会导致痛苦与精神病，导致生理上或精神上的死亡(精神错乱)。每向前跨一步也是可怕而痛苦的，直到达到某个点，在这个点上，恐惧与疑虑仅占了很小的比例。除了生理上为获得滋养而有的渴求(饥、渴、性)之外，人类所有的基本的渴求都取决于这种两极性。人必须解决问题，他永远无法停留在被动地适应自然这种既定的状况中。即使他所有的本能需要都得到了最大的满足，也并没有解决他的人性问题；他最强烈的激情和需要并不是那些植根于他肉体中的东西，而是那些植根于他的生存的特殊性中的东西。

这也正是人本心理分析的关键之所在。寻求推动人类热情与欲望的基本力量的弗洛伊德，确信他已在里比多中发现了它。然而，尽管性的动力及其它的所有的衍生物是强有力的，但它们

① 在这种两极性中，我看到了弗洛伊德关于生之本能与死之本能假说的真正的核心；我与弗洛伊德理论的差异是，向前和后退的冲动，从生物学上看来，并不具有同样的决定性的力量，一般说来，人相对地长得越有力量，其向前的生之本能就越是强烈。

决不是人内在的最强大的力量，它们的受挫也不是精神错乱的根本原因。推动人的行为的最强力量来自他的生存条件，即“人类的状况”。

人不能静止地生活，因为他的内心的冲突驱使他寻求一种平衡，寻求一种新的和谐以取代那业已丧失的与自然合一的动物式的和谐。人在满足其动物性的需要之后，又受到其人性的需要的推动。当他的肉体告诉他吃什么和逃避什么的时候，他的良心应当告诉他，该培植和满足哪些需要，该消除和避开哪些需要。可是，饥饿和食欲是与生俱来的肉体的机能；而潜在的良心则需要人与各种原则的引导，这些原则只有在文化的生长中才能发展。

人类所有的热情与奋斗，都试图为其生存寻找答案，或者也可以说，是试图避免发疯。（可以顺便提及的是，精神生活的真正问题，并不是为什么有些人发疯了，而是为什么大多数人可避免发疯。）不管是精神健康的人，还是精神病患者，都受到需要寻找一个答案的驱策。唯一不同的是，一种解答比起另一种解答来，更多地与人类的总的需要相一致，因而更有助于其能力的发展和幸福的获得。所有的文化都为人提供了一种定型的体系，在这种体系中，某些解答占了优势，因而某些奋斗与满足也居于优势。不论我们涉及的是原始人的宗教，还是有神论或无神论，都是试图为人类的生存问题寻找答案。最优雅的与最野蛮的文化都具有同样的功能——不同的只是所给的答案的好坏而已。在寻求解答的过程中，偏离文化模式的情形是与更好地顺应这种模式的情形一样多的。这种偏离文化模式的解答，与文化本身所给予的解答相比较，可能会好些，也可能会坏些——无论如何，它总是对人类生存所提出的同一基本问题的另一种解答。假

如我们把宗教看作是回答人类生存问题的一种尝试，那末在这个意义上，所有的文化都是宗教性的，而每种精神病则是宗教的一种私人的形式。的确，我们决不能把产生精神病及潜藏于艺术与宗教背后的那种巨大的能量看作是生理上的需要受挫或升华的产物；它们试图解决的是人类诞生的问题。如果我们说理想主义是指为满足人性的特殊的需要，满足超越于有机体的生理需要所作出的努力的话，那末所有的人都是理想主义者，也不得不成为理想主义者。所不同的只是，一种理想主义是好的和充分的解答，另一种则是坏的具有破坏性的解答。至于决定哪一种是好的，哪一种是坏的，则必须根据我们关于人性和驾驭人性发展的法则的知识来决定。

源于人类生存的这些需要和热情又是什么呢？

（一）相关性与自恋性

人从标志着动物生存的与自然原始合一的状态中分离出来。人在具有理性和想象的同时，也意识到自己的孤独性与分离性、无力与无知及生与死的偶然性。如果他不能找到与同胞之间的新的联系，以取代受制于本能的旧的联系，那末他是连一秒钟也无法面对这种存在状态的。即使他所有的生理需要都得到满足，他也会体验到，他的孤独的状态象一个监狱，他不得不冲破它以保持其健全。事实上，不健全的人是那种完全无法与他人建立任何统一关系的人，然而，即使他没有被囚禁在铁窗的后面，他仍然被囚禁着。与他人建立联系的必要性，是人类臻于健全的不可或缺的需要。这种需要居于一切现象即构成人类亲密关系与全部热情的范围的背后，而按最广义的说法，这全部热情也就是爱。

与他人合一，可以通过几条途径来达到。人能够以服从于一个人、一个团体、一个组织或上帝的方式与世界合一。在这种方式中，由于他成了某个人或某些大于他自身的团体中的一部分，在与他所服从的权力的联系中，体验到了这种一体性，从而超越了个体生存的分离性。克服这种分离性的另一种可能性是朝着相反方向：人也能通过对外界的统治，通过使他人成为自己一部分的方式，来试图建立自己与外界的统一，并依靠统治来超越其个体的生存。不管是服从还是统治，两者的共同要素是相关性的共生本性。包含在这种关系中的两方面的人都失去了他们的完整性与自由；他们相依为命，并相互从对方获得生存的力量，以满足对亲近的渴望，然而，双方又由于缺乏需要自由和独立才能获得的内在力量与自我信赖而痛苦；进而言之，双方都不断地遭到有意或无意的敌对情绪的威胁，这种敌对情绪必然从共生关系中产生出来。① 而意识到服从的(受虐的)或统治的(施虐的)激情，决不会导致满足。它们具有一种自我推进的动力，并且由于服从或统治(或占有，或声望)不论到何种程度，都不足以给人一种同一与合一的感觉，因此人们对这些欲望的追求也就越来越厉害。这些激情导致的最终结果是失败，舍此别无他途；当这些激情试图建立一种合一感时，却破坏了完整性。受到这些激情中的任何一种驱策的人，实际上都变成依赖他人了；他不但没有发展自己的个体的存在，反而依附于那些他所服从的或统治的人。

只有一种激情能满足人统一自我与外界的需要，而同时又

① 对共生关系的更详尽的分析可参见我的《逃避自由》一书，伦敦1942年版第136页及其后几页。

获得一种完整性与独立性，这种激情就是爱。爱是在保有自我的分离性与完整性的情况下，与自身以外的某人或某物的合一。这是一种共有与共享的体验，这种体验使一个人的内在活动得以充分地展现出来。爱的体验扫除了幻觉的必然性。我无需抬高他人或我自己的形象，因为主动的参与和爱的现实，使我得以超越个体化的存在，同时体验到作为主动力量承担者的自我，正是这种力量构成了爱的行动。重要的是爱的特性如何，而不是它的对象如何。爱，存在于自己和他人合一的体验中，存在于男女之间的性爱中，存在于母亲对儿童的热爱中，也存在于人之为人的自爱中；爱存在于合一的神秘体验中。在爱的行为中，我与万物合一，而同时我又是我自己，一个唯一的、分离的、有限的、不能免于一死的人。的确，正是从分离与合一的两极性中，爱诞生并再生。

爱是我称之为创发性(productive)的倾向的一个方面，即人与他人、与自身以及与自然的积极的创造性的关系。在思想的领域中，这种创发性的倾向表现在理性对世界的正确的把握中。在行动的领域中，这种创发性的倾向表现在创发性的工作中，其典型是艺术和手艺。在感觉的领域中，这种创发性的倾向表现在爱中，爱是在保持自己的完整性和独立性的条件下，一个人与他人、与所有的人以及与自然合一的体验。在爱的体验中，悖论产生了，即两个人成为一体，但同时仍然是两个东西。在这个意义上，爱决不会限制在一个人的身上。如果我只能爱一个人而不再爱任何其他的人，如果我对一个人的爱使我与他人更加疏远，那末不论从哪个方面来看，我也许总是依附于这个人的，而我并不是在爱。如果我能说："我爱你"，则我所说的是"我爱你整个的人性，爱你所有的充满生气的东西；也爱你中的我。"在

这个意义上，自爱是自私的反面。自私实际上是对自己的过分的关怀，这种关怀源于对自己的真正的爱的匮乏，同时也是对这种匮乏的补偿。矛盾的是，爱使我更加独立，因为它使我更坚强，更快乐——而它又使我与我所爱的人合而为一，其合一的程度竟使个体性似乎在此刻消失了。在爱中，我体验到“我就是你”，你是——被爱的人，你是——外来人，你是——富有生气的一切。在爱的体验中，包含着健全，包含着成为人的唯一的答案。

建设性的爱总是蕴涵着态度上的附属物，即关心、责任、尊重与了解。[①] 如果我在爱，那就是说，我总是主动地关心他的成长与快乐，我不是一个旁观者。我是有责任心的，也就是说，我对他的需要有反应，对那些他能表明和更多的不能表明或不表明的需要作出反应。我尊重他，就是说，我按他实际上所是的样子，客观地看待他，不以我的愿望与畏惧歪曲他。我了解他，我透过他的外表进入了他的存在的核心，并且从我的存在的核心或中心，而不是从外表上，把我自己与他联系起来。[②]

导向平等的建设性的爱，可以称之为同胞爱。在母爱中，双方的关系是一种不平等的关系；儿童是无助的，只得依赖于母亲。为了成长起来，儿童必然变得越来越独立，直到他不再需要母亲为止。因此，母子关系是自相矛盾的，在某种意义上，是悲剧性的。在母亲方面，需要付出最强烈的爱，而正是这种爱又必然帮助儿童在成长中脱离母亲，变得完全独立。对任何母亲说

---

① 对这些概念的更详细的讨论请参见我的《自我的追寻》纽约 1947 年版第 96 页及其后数页。

② “爱”与“了解”的统一包含在希伯来语的 jadoa 中，也包含在德语 meinen 和 minnen 中。

来，在这种分离过程开始之前爱他的孩子是容易的——但是，在爱孩子的同时又能让他脱离自己——并希望他脱离自己，这对大多数母亲说来，却是一件失败的工作。

在性爱（希腊语：eros；希伯来语：abawa，源于字根"to glow"）中，涉及到另一种内驱力，即与另一个人的融和与合一。同胞爱涉及到对所有人的爱，母爱涉及到对儿童及对所有那些需要我们帮助的人的爱，性爱则针对一个人，通常是对异性的爱，希望与异性融和合一。性爱始于分离，终于合一。母爱始于合一，而导向分离。如果在母爱中实现了融合的需要，就意味着毁灭了作为一个独立存在物的儿童，因为儿童需要脱离母亲，而不是永远与母亲联结在一起。如果性爱中缺乏同胞爱，而仅受融合欲望的推动，那就是无爱的性欲，或如我们在"爱"的虐待狂与受虐狂的形式中所发现的，只是爱的滥用。

人只有在省察到无法与他人建立任何关连的后果时，只有在理解自恋的意义时，才能充分理解与他人关连的需要。婴儿能体验到的唯一的现实是他的身体和他的需要——生理的需要和温暖与爱的需要。他尚未有那种有别于"你"和"我"的体验。他仍然处于与世界合一的状态中，而这是一种在他的个体性与现实感觉醒前的合一状态。外部世界仅仅作为被用来满足他本身的需要（如许多食物或温暖）而存在着，并不是作为现实地和客观地认识到的某物或某人而存在着。弗洛伊德称这种倾向为"最初的自恋"。在正常的发展中，这种自恋的状态渐渐被一种对外部现实的日益觉醒所克服，以及被一种相应地增长着的有别于"你"和"我"的感觉所克服。这种变化最初出现在感性知觉的层次上，这时已把事物和人知觉为不同的、特殊的实体，这样一种认识为说话的可能性奠定了基础；称呼事物也就是预先假

定把它们看作个别的和分离的实体。[①] 在情绪上克服自恋状态，还需要更长的时间；因为当儿童长到七、八岁时，他人主要是作为满足他的需要的工具而存在着。由于他们达到了满足这些需要的功能，因而他们是可以互换的，只有到八、九岁时，儿童才能开始爱，按照这样的方式，别人被感受到了，这就是说，按沙利文的法则，他感到别人的需要与自己的需要同样重要。[②]

最初的自恋是一种常见的现象，是与儿童正常的生理及心智的发展相一致的。假使成长的儿童不能发展出爱的能力，或者再度丧失了这种能力，自恋也会出现在生命的稍后的阶段（弗洛伊德称之为"第二期自恋"）。自恋是所有严重的精神病的本质。对自恋的人说来，只有一样东西是实在的，那就是他自己的思想所拥有的东西，他的感觉与需要。外部世界不可能被客观地体验到或知觉到，也就是说，外部世界是以它自己的关系、

---

① 参阅皮亚杰在《儿童的世界观念》中关于这个观点的探讨，纽约版第151页。

② 参阅沙利文《精神病学的人际理论》，纽约1953年版第49页及其后各页。这种爱通常是先赐给这个儿童的同年龄的人的，而不是赐给父母的。必须把这个人们易于接受的见解，即儿童在爱任何人之前先"爱"其父母的见解，认作是根源于一厢情愿的想法的许多幻觉中的一种。对这个年龄的儿童说来，父母更多的是依赖或畏惧的对象，而不是爱的对象。爱，就其本性而言，是建立在平等和独立性基础之上的。对父母的爱，如果我们把它与深情的但却是被动的依附、乱伦的固结和习惯的或恐惧的服从完全区分开来，那它就不是在童年，而是在稍后的时期发展起来的，虽则在侥幸的情况下，其开端能在一个较早的年龄被发现。（同样的观点在某种程度上由沙利文在《精神病学的人际理论》中作了更鲜明的论述。）然而，许多父母并不愿意接受这个事实，他们或是作出反应，以表示对儿童的第一次真正的爱的依恋明显的不满，或是以更富于刺激性的方式，对其进行取笑。这种有意的或无意的忌妒，是儿童的爱的能力发展的一个最大的障碍。

条件与需要而存在着的。自恋的极端的形式可以在疯狂的所有形式中窥见。疯子与外界丧失了所有的接触；他退到他自身之中；事实上，不管是物质的实在，还是人的原本的实在，他都无法体验到，他体验到的只是由他的内在的活动所形成的或决定的实在。他并不对外部世界作出反应，即使作出反应，也不按其实在情况，而仅仅是按自己的思想和感觉的过程进行反应。自恋是客观性、理性和爱的对立。

精神错乱，即完全无法与外界发生关系这一事实，替我们指出了另一个事实：与外界保持某种形式的相关性，是任何健全生活的条件。不过，在各种形式的相关性中，只有建设性的关系——爱——才能充分实现既允许个人保持自由和尊严，而同时又与他人合一的条件。

（二）超越——创造性与破坏性

与相关性的需要密切联系的人类状况的另一面，是人作为生物所处的状态，人需要超越这种被动的生物状态。人在缺乏了解、赞同和意愿的情况下被抛进了这个世界，他又在不是自己赞成和愿意的情况下脱离这个世界。在这方面，他和动物、植物、无机物并没有什么区别。然而，由于天赋的理性与想像，他并不满足于这种生物的被动的角色，并不满足于以掷骰子的方式来决定自己的地位。超越生物的角色，超越生存的偶然性与被动性，成为一个"创造者"的冲动驱策着他。

人能创造生命，这是他与所有的生物所共有的奇异的特质，所不同的是，只有人才意识到自己是被创造的，同时又是一个创造者。人能创造生命，或者毋宁说，女人能创造生命，她生孩子，照顾孩子，直到孩子成长到足以自行满足需要为止。人——

男人和女人——能够以播种、生产物品、创造艺术、创立观念和彼此相爱的方式从事创造。在创造的行动中，人超越了作为生物的他自身，把自己从生存的被动性和偶然性提升到目的性和自由的领域中。爱以及艺术、宗教和物质生产的根源之一就存在于人的超越的需要之中。

创造以活动和关切为前提。它包含着一个人对他所创造的东西的爱。如果人不能创造，不能爱，他怎么解决超越他自己的问题？对于超越的需要说来，还有另一个解答：如果我不能创造生命，我却能毁灭它。毁灭生命也使我超越了生命。的确，人能毁灭生命，这正如他能创造生命一样，是一种神奇的本事。因为生命就是奇迹，无法说明的奇迹。在毁灭的行为中，人把自己置于生命之上，他超越了作为生物的他自身。所以，由于人受到超越自己的驱策，他的最终的选择就是创造或毁灭，爱或恨。从人类历史上，从我们在自己的时代中惊恐地目睹到的事实中，我们发现了毁灭意志的巨大力量。它植根于人类的本性中，犹如要去创造的内驱力植根于人类本性中一样。说人能够发展他的爱和理性的原始潜能，并不意味着对人类的善怀有天真的信仰。植根于人的存在的破坏性是一种次等的潜能，它与任何其它的激情一样，具有同等的强度与力量。① 可是，破坏性却是创造性的唯一的替换物，这是我的论述中的基本观点。创造与破坏，爱与恨，并不是两种独立存在的本能。它们都是对同一个超越需要的解答，当创造的意志无法满足时，破坏的意志就抬头。然而，创造的需要的满足导致快乐；而对于破坏者本人说

① 这里的论述并不与《自我的追寻》中的论述相冲突。在那本书里，我写道："破坏性是丧失生命的结果。"在这里论述的超越概念中，我试图更明确地说明，丧失生命的哪一个方面导致了破坏性。

来，破坏多半造成痛苦。

（三）根性——友爱与乱伦

人之诞生为人，意味着他开始脱离自然的家，也意味着他开始断绝与自然的联系。而这种断绝是令人恐惧的；如果人丧失了自然的根，那末他身处何地，他又是谁呢？他孤立茕独，没有家，没有根，他无法忍受这种孤立无助的境况。他会发疯的。只有当他发现新的人性的根时，他才能够舍弃自然的根，也只有在发现新根之后，他才能够再度在这个世界上感到自由自在。因此，在人的身上发现不愿与自然联系分离，反对脱离自然、母亲、血和土地的深切的愿望，难道是奇怪的吗？

最基本的自然关系是儿童与母亲的关系。在母亲的子宫里，儿童开始了自己的生命，他在母亲的子宫里停留的时间要比大多数动物来得长久，甚至在出生以后，儿童在身体上仍是无助的，他完全依赖于母亲；这个无助的和依赖的阶段也比任何动物来得长久。在生命的头几年，儿童和母亲之间的完全的分离还没有发生。儿童所有的生理需要及生命上的温暖与情爱的需要，全靠母亲给予满足；她不仅生他，还继续给他以生命。她的关心不取决于儿童为她做什么，不取决于儿童必须履行的任何义务，它是无条件的。她之所以关心他，是因为这个新的生物是她的孩子。孩子在其生命的具有决定性意义的头几年，体验到母亲是他生命的源泉，是无所不包的保护与滋养的力量。母亲就是食物，就是爱，就是温暖，就是大地。在这些方面得到了母亲的爱，就有了活力，有了扎根的地方，就变得自由自在了。

正如出生意味着脱离子宫的封闭式的保护一样，成长就是

脱离母亲的保护轨道。尽管成年人与儿童确实有很大的不同，但是甚至在成熟的成年人身上，对受保护状态的渴望，就象过去存在过的那样，从未完全消失。成人有方法自立，照顾自己，对自己负责，甚至对别人负责，而儿童还没有能力做这些事。不过，考虑到生活的日益增长的纷乱，考虑到我们的知识的支离破碎的特征，考虑到成年人生存的偶然性，考虑到我们犯下的不可避免的错误，我们发现，成年人的状况决不象人们通常所设想的那样，是不同于儿童的状况的。每个成人都需要帮助、温暖和保护，其方式在许多方面与儿童的需要相异，但在许多方面又是相同的。在普通的成年人中，发现对安全及对他与母亲的关系中母亲曾给予他的根性的深切的渴求是不奇怪的，除非他找到了其它的扎根途径，否则他是不会放弃这种强烈的渴求的，难道我们不这样认为吗？

在精神病理学中，这种拒绝脱离母亲的无所不包的轨道的现象，是屡见不鲜的。在最极端的形式中，我们发现了那种试图返回母亲的子宫中去的渴求。一个人如果完全受到这种欲望的困扰，可能会出现精神分裂的景象。他象母亲子宫里的胎儿一样地感觉和行动，甚至不能显出婴儿的最基本的功能。在许多比较严重的精神病中，我们也发现了同样的渴求，不过它是一种压抑的欲望，仅仅在梦、病症和精神病的行为中显露出来，这是想居留在母亲的子宫中的深切欲望与倾向于过正常生活的人格中的成熟部分之间的冲突所导致的结果。在梦中，这种渴求是以象征的方式出现的，犹如在一个黑洞里，在仅容一人的潜水艇里，在潜入的深水中等等。在这种人的行为中，我们发现了对生命的畏惧和对死亡的深深的迷恋（在想象中，死亡就是返回到子宫，回到大地）。

对母亲的不太严重的固着形式可以从这些情形中发现：一个人似乎已经允许自己诞生了，但是他却害怕走诞生的第二步——断奶。停留在诞生中的这个阶段的人，有一种希望受到一个母亲般的人物的关怀和保护的深深的渴求；他们永远是有依赖性的人，在失去母亲式的保护时，就处在惊恐和不安全之中，但是，当有一个慈爱的母亲或母亲的替代物（不管是真实的，还是虚幻的）存在时，他就是乐观的和活跃的。

这些个体生命中的病理现象与人类的进化是平行的。关于这一点，最清楚不过地表现在乱伦禁忌的普遍性的事实中，甚至在最原始的社会中，我们也能发现乱伦的禁忌。乱伦的禁忌是全人类发展的必要的条件，这并不出于性的方面的原因，而是出于感情方面的原因。人要诞生，要进步，就不得不割断脐带，不得不克服仍然与母亲连在一起的深切的渴望。乱伦的欲望，不是从对母亲的性的吸引中，而是从那种停留或返回到无所不包的子宫，或者返回到滋养万物的胸膛去的深层的渴求中获得其力量的。乱伦的禁忌只不过是两个手持火红宝剑的天使，他们守卫着天堂的进口，阻止人返回到个人形成前的与自然合一的存在中去。

可是，乱伦的问题并不限于对母亲的固着。与母亲的关系只是给人以根性和归属感的血缘自然联系中的最基本的形式。血缘关系扩展到所有的血亲中，不论其亲属制度如何，都是按照这样的关系建立起来的。家庭和部落以及后来出现的国家、民族或教会都执行着作为个体的母亲最初对儿童所起的同样的功能。个体依赖这些组织，觉得扎根于它们之中，作为它们的一部分，而不是作为一个与它们分离的个体，他有其认同感。不属于同一部落的人被看作是异己的和危险的，似乎他不具有同

样的人类的特性，这种特性仅仅是自己部落的人才具有的。

弗洛伊德认为，对母亲的固着不论对于人类的种族和个体的发展来说，都是一个关键的问题。按照弗洛伊德的说法，对母亲固着的强度，源于小孩对她的性的吸引，这是内在于人的本性中的乱伦的追求的表露。他假定，在后来生活中继续着的性欲导致了这种固着的长久性。弗洛伊德把这种假设与他所观察到的儿子和父亲的对立联系起来，他把假设和观察调和成一个最富创见的说明，即"俄狄浦斯情结"。他解释道，儿子和父亲的敌意正是他们在性上的对立的结果。

可是，弗洛伊德虽然看到了固着于母亲的极端的重要性，但他在这个问题上所作的特殊的解释，却削弱了这一发现的重大意义。他把成年男子的性感觉投入到小男孩的身上；正如弗洛伊德所认为的那样，拥有性欲的小男孩应该在性上受到他最亲近的女人的吸引，在这个三角关系中，只有凭借优越的竞争能力才能获胜，他被迫放弃他的欲念，而且从未从这种挫败中完全复元过来。弗洛伊德的理论是对他所观察的事实的古怪的理性主义的说明。弗洛伊德强调乱伦欲望的性的方面，他把儿童的欲望解释成某种本身合理的东西，而避开了真正的问题：这种与母亲相连的非理性的感情的深度和强度，即想要返回母亲的轨道中去，仍然作为她的一部分，害怕完全脱离母亲。根据弗洛伊德的解释，由于父亲的敌意的存在，乱伦的欲望是无法实现的。而实际上，这种乱伦的欲望与成年人生活的全部要求是相对立的。

因此，俄狄浦斯情结的理论既承认，同时又否认了这种决定性的现象，即人对母爱的渴求。在强调乱伦重要意义的过程中，与母亲联系的重要性得到了承认；而将这种联系的意义作

性的解释，又否定了其真正的意义，即感情方面的意义。

当对母亲的固着，也是性方面的固着时——这无疑是会发生的——这是因为感情上的固着是这样强烈，以致于影响到了性欲，但这并不是因为性欲是固着之根。相反，这种性欲就其对象而言，完全是不专一的，一般说来，性欲恰恰是帮助他在青年期脱离母亲的力量，而不是把他与母亲联系在一起的力量。我们发现，对母亲的强烈的依附已经改变了性冲动的通常的功能，必须考虑到两种可能性。一种可能性是，对母亲的性欲是对回到子宫去的欲望的一种抵御；后者导致疯狂和死亡，而前者（性欲）至少是与生命和谐一致的。通过用合适的器官进入阴道中的比较贴近生命的幻觉，人从对威胁性的子宫的恐惧中解救出来。① 另一种被考虑到的可能性是，与母亲性交的幻觉并不具有成年男子的性特征，也不具有自愿的、愉快的活动的特征，而具有被动的特征，甚至在性方面被母亲征服和占有的特征。除了这两种显露出较严重的病理的可能性外，我们发现，不少性方面乱伦的欲望的事例，是在一个富有魅力的母亲的刺激下产生的，尽管这种现象表现了对母亲的固着，但较少显露出严重的病理。

弗洛伊德本人曲解了自己的伟大的发现，这或许是由于在他与他母亲的关系中有一个无法解答的问题，这种曲解确实在很大程度上受到严格的父权态度的影响，这种态度是弗洛伊德时代的特征，因而在他的身上非常充分地表现出来。母亲作为爱的对象从其最高的地位上被废黜下来，代替她的位置的是父

① 举例说来，梦中的程序是这样表现出来的：梦者先发现自己置身于一个令人窒息的洞中，然后带着一种解脱感与他的母亲性交。

亲，儿童确信父亲是自己的爱恋中的最重要的人物。在父权倾向已经失去了其巨大力量的今天，弗洛伊德下面的论述听起来几乎是难以令人相信的："我认为，人的童年时代需要父亲的保护，其强烈程度超过了任何其他的需要。"① 同样，在1908年，他就父亲的去世写道：父亲的死"在一个人的一生中，是最重要的事件，最令人伤心的损失。"② 因此，弗洛伊德实际上把母亲的地位给了父亲，而把母亲贬低为性欲的对象。女神被变形为娼妓，父亲则被抬高为宇宙的中心人物。③

比弗洛伊德早一代的另一个天才J·J·巴霍芬④，在人类的发展中，发现了孩子与母亲相关连的中心作用。由于他没有局限于对固着于母亲的现象作唯理论的、性的解释，因此，他能够更深入、更客观地洞见事实。在他关于母系社会的理论中，他假定，人类在进入父系社会阶段之前，先经过了这样一个阶段：在这个阶段上，无论就个体还是就社会而言，与母亲、血统和土地的关系，是相关性的最高形式。正如我们在前面所指出的，在这种形式的社会组织中，母亲是家庭、社会生活与宗教中的中心人物。尽管巴霍芬的许多历史性的解释是不可靠的，但是无疑地，他发现了社会组织和心理结构的一种形式，这是许多心理学家和人类学家所忽略的，因为从父权制的倾向看来，由女子而不是男子统治社会的看法，简直是荒谬的。大量证据表明，在来

---

① 弗洛伊德《文明及其不满》伦敦1953年版第21页。

② 引自E·乔纳斯《西格蒙德·弗洛伊德的生平与著作》，纽约1953年版，第一卷第324页。

③ 在取消母亲的形象方面，弗洛伊德为心理学所做的，也正是路德为宗教所做的。严格说来，弗洛伊德是新教的心理学家。

④ 参看巴霍芬的《母权与宗教》，斯图亚特1954年版。

自北方的入侵开始之前，希腊与印度曾有母权社会结构的文化。女性神明数量之多与职位之重要，也表明了同样的倾向。在许多当代的原始社会中，我们能够从亲属关系的母系形式中或从以母方的居住地为中心的婚姻形式中，发现母权结构的残余物；更重要的是，甚至在社会形式不再是母权制的地方，我们仍能从对母亲、血统和土地的相关性中找到母权特征的许多例子。

在乱伦的固着中，弗洛伊德发现的仅仅是消极的，病源的因素，而巴霍芬则清晰地看到了对母亲形象的依附的消极方面和积极方面。**积极方面是一种对生命、自由和平等的肯定感，这种肯定感渗透于母权结构之中。**由于人是自然之子，母亲之子，所以他们都是平等的，有同样的权利和要求，而且唯一可以算得上的价值是生命的价值。换言之，母亲爱她的孩子，并不是因为这一个比那一个好，也不是因为这一个比另一个更能实现她的期望，而是因为他们都是她的孩子，所以他们全是一样的，都有同样的权利得到爱与照顾。母权结构的消极方面巴霍芬也看得很清楚：**由于人受制于自然、血统和土地，因而其个体性与理性的发展也受到了阻碍。**他仍然是儿童而无法进步。

巴霍芬对父亲的地位作了同样广泛而深入的说明，并一再指出父亲在积极和消极这两方面所起的作用。解释巴霍芬的观点并在某种程度上加以发挥，可以说，不生孩子（当然，我在这里所说的，是怀孕和分娩的体验，而不是诸如精子对于生孩子是必要的这种单纯的理性知识），不负责养育和照料孩子的男子，是比女子更远离自然的，由于他较少地植根于自然，他被迫发展自己的理性，建立一个观念、原则和人造事物的人为世界，以

取代自然，成为人类生存和安全的基础。孩子对父亲的关系并不象对母亲的关系那样强烈，因为对孩子的早年生活而言，父亲从来没有象母亲那样具有一种包容一切的保护和爱的作用。相反，在所有的父系社会中，儿子与父亲的关系一方面是服从，另一方面则是反抗，这种关系的本身就包含了永远无法解决的因素。对父亲的服从是不同于对母亲的固着的。后者是自然关系和对自然固着的继续。前者是依据于权力和法律的人为的东西，因而与对母亲的关系比较起来，是较弱的且较多强制性的。母亲代表自然与无条件的爱，而父亲则代表抽象观念、良心、责任、法律与权力。父亲对儿子的爱，并不象母亲对孩子的那种无条件的爱，因为他们是她的孩子，而父亲对儿子的爱则在于，他最欢喜的是那个最能符合他的期望的孩子，是最能继承他的财产和事业的儿子。

从这一点上随之而产生了母爱与父爱之间的重大区别；在与母亲的关系中，几乎没有孩子能遵守它、控制它。母爱犹如一种恩赐的行为，如果它存在，就是一种福祉，如果它不存在，则是无法创造出来的。正是基于这样的原因，那些没有克服对母亲固着的个人，往往在患精神病的状态中，以使自己无助、患病或在情绪上退到婴儿阶段的奇异方式，试图获得母爱。这种迷狂的想法是：如果我使自己成为一个无助的孩子，母亲一定会出现并照顾我。另一方面，对父亲的关系却是能加以控制的。父亲希望儿子长大成人，敢于负责，善于思索和建设，或者是服从、伺候父亲，象父亲。最好是兼有这两方面的品性。不管父亲的期待是着重于儿子的发展还是他的服从，儿子总有机会获得父亲的爱，以做父亲期望的事来博得他的欢心。总之，父权情结的积极方面是理性、纪律、良心与个体主义；其否定方面则是特权、

压制、不平等和服从。①

尤其重要的是，注意到父亲、母亲形象与道德原则之间的紧密联系。弗洛伊德在其超我(super-ego)的概念中，仅仅把父亲的形象和良心的发展联系起来。他认为，受惊于敌对的父亲的阉割威胁的小孩，把男性的家长，或者毋宁说把他的命令和禁止结合到良心的结构中去。②然而，不但有父亲的良心，也有母亲的良心；一个声音告诉我们要负起责任来，另一个声音则告诉我们要爱和宽恕别人，就象爱和宽恕我们自己一样。确实，这两种良心的类型开初都受到父亲和母亲形象的影响，但是在成熟的过程中，良心越来越多地独立于原初的父亲和母亲的形象；我们似乎成了我们自己的父亲和母亲，我们也成了我们自己的孩子。在我们心中，父亲告诉我们"你应该做这个"和"你不应该做那个"。如果我们做了错事，他就谴责我们，如果我们做了好事，他就赞扬我们。但是，当父亲在我们心中以这种方式讲话时，母亲却以完全不同的语言在我们心中讲话。她似乎说，"你的父亲对你的谴责是非常正确的，但是你不必太认真地看待他；不管你已经做了什么，你是我的孩子，我爱你，我宽恕你；你已经做过的任何事情都不会妨碍你对生活和幸福的追求。"父亲与母亲的声音讲着不同的语言，事实上，他们几乎说着相反的事情。而责任原则和爱的原则，父亲的良心和母亲的良心之间的冲突，是内在于人类生存中的一种冲突，这一冲突的双方都必须得到认可。仅仅服从责任的命令的良心，与仅仅服从爱的命令的良

① 这些消极的方面比较清楚地表现在埃斯库罗斯的《安提戈涅》中的人物克莱翁身上。

② 在《自我的追寻》中，我已探讨了弗洛伊德的超我概念的相对主义的特征，我也区别了权力主义的良心与作为一种声音呼唤我们正视自己的人道主义的良心。参阅《自我的追寻》第四章。

心一样，是扭曲的。内在的父亲的声音和内在的母亲的声音所讲的东西，不仅关涉到人对自己的态度，也关涉到对他的所有的同胞的态度。他可能以父亲的良心来评价他的同胞，而他必须同时倾听他内心中的母亲的声音，母亲意识到对所有同胞的爱，对所有活着的东西的爱，她原谅所有的越轨行为。①

在继续探讨人的基本需要之前，我想对人类进化的各个阶段作一简要的说明，因为这些阶段可以在人类历史中被观察到，即使这一说明在某种程度上会打断本章思想的主要线索也在所不惜。

婴儿是植根于母亲的，人类在其历史的婴儿期（它占了人类历史的绝大部分时间）仍然植根于自然。人类尽管脱离了自然，但自然世界仍然是他的家，仍然是他的根。他试图退回到自然这个植物和动物的世界，并使自己与它保持一致，以获得安全。这种把握自然的企图能够从许多原始神话和宗教仪式中清楚地加以窥见。当人把树和动物作为偶像加以崇拜时，他崇拜的是自然的个体化，它们是强有力的保护的力量，对它们的崇拜也就是对自然本身的崇拜。在自己与这些崇拜物的关系中，个体作为自然的一部分找到了认同感和归属感，这同样适合于人与他所赖以生活的土地之间的关系。在通常的情况下，部落不仅统一于共同的血统，而且也统一于共同的土地，而正是这种血统与

---

① 在犹太教和基督教的上帝概念中，研究父亲和母亲原则各自的分量，是十分有趣的。上帝代表了父亲的良心；他之所以使洪水在人间泛滥，是因为除了诺亚外，每个人都是邪恶的。上帝以宽恕一切的母亲的声音对约拿讲话，表示他"怜悯这个大城市，其中不能分辨左右手的有十二万多人，且有许多牲畜。"（见圣经旧约中"约拿书"。——译者注）上帝身上的这种父亲的功能和母亲的功能之间的两极性，同样可以清楚地在犹太教和基督教的进一步发展中，尤其在神秘教中得以窥见。

土地的结合，赋予它以力量，使它成为个人的真正的家和定居的组织。

在人类进化的这个阶段中，人仍然感到自己是自然世界的一部分，是动物和植物的一部分。只有当他采取决定性的步骤，以完全脱离自然时，他才试图在他自己与动物世界之间造成一个确定的界限。我们可以在魏纳巴格的印第安人中找到这一见解的例证。开初的时候，生物还没有任何不变的形态。所有的生物都曾经是一种中性的存在物，它可以转变为人，也可以转变为动物。在某个时期，它们决定以明确的方式转变为动物或人。从那时起，动物作为动物而继续存在，人则作为人而继续存在。① 阿兹台克人的信仰也表达了同样的见解，按照他们的信仰，我们现在生活的世界在纪元之前，只有动物聚居着，直到阿兹台克人的主神出现时，人类的纪元才出现；在一些墨西哥的印第安人中，某种动物对应于一个特殊的人，这些已被发现的信仰也表现出同样的感情；在毛利人的信仰中，一棵在出生时种下的树，是与一个个人对应起来的。在许多仪式中，人以装扮自己的方式或以选择一个动物图腾的方式，使自己与一个动物等同起来。

这种人与自然之间的被动的关系是与人的经济活动一致的。人一开始是食物的搜集者和狩猎者，如不是考虑人对原始工具与火的利用这一因素，可以说他与动物没有什么区别。在历史的进程中，他的技艺发展了，他与自然的关系由被动转为主动。他发展了畜牧业，学会了耕种土地，在艺术与手工艺方面获

① 这个例子被保罗·雷丁(paul Radin)在《原始世界中的神和人》一书中采用，见苏黎士 1953 年版第 30 页。

得了日益增长的技艺，他把自己的产品与外国的产品交换，因而成了一个旅行者和商人。

他信奉的神也相应地起了变化。只要他感到自己大体上是与自然一致的，他的神就是自然的一部分。作为一个手工艺者，当他的技艺增长时，他就用石头、木头和黄金来建造偶像。当他进一步向前发展时，他对自己的力量获得了更强烈的感觉，他的神有了人类的外形。起初，神是以保护一切和滋养一切的“伟大的母亲”的形象出现在他面前的，这似乎是与农业阶段相一致的。不可避免地，他开始崇拜那代表理性、原则和法律的父亲的神。这个脱离自然之根和脱离对亲爱的母亲的依赖的最后的决定性的转变似乎肇始于伟大的理性的和父权的宗教出现的时候。在埃及，始于公元前14世纪伊克纳顿的宗教革命；在巴勒斯坦，大约始于同时代的摩西宗教的形成；在印度和希腊，始于不久后的北方入侵者的到达。许多仪式都表明了这个新的观念。在动物的献祭中，人所饲养的动物被献祭给神。在圣经所记载的食物禁忌中，禁止吃动物的血（因为“血是它的生命”），在人和动物之间划出了一条严格的界线。在已经创立的神的概念中，神代表了所有生命的统一的原则，神是不可见的和无限的，其对立的一极则是自然的、有限的、多样的世界，事物的世界。人，以与神类似的方式被创造出来，因而具有神的特性；他脱离自然，努力达到完全的诞生和完全的觉醒。① 在第一个一千年的

---

① 在修改这个手稿的时候，我在阿尔弗莱特·韦伯(Alfred Weber)的《第三或第四个人》(慕尼黑1953年版第9页及后面几页）中发现了一个与我著作中的方案有某些相同点的历史发展的方案。他假定公元前4000到1200年为“住在地下的时期”，这个时期以从事农业的人们对土地的固恋为特征。

中期，这一进程达到了一个新的阶段。这时，在中国出现了孔子和老子；在印度出现了佛陀；在希腊出现了启蒙哲学家；在巴勒斯坦出现了圣经所记载的先知；后来，在罗马帝国内部的基督教和斯多亚主义那里，在墨西哥的阿兹台克人的主神那里，以及在另一个五百年后非洲的穆罕默德那里，达到了一个新的高峰。

我们的西方文化建立在犹太文化和希腊文化这两个基础之上。就犹太人的传统而言，其基础是在旧约圣经中制定下来的，我们发现，它构成了父权文化的比较纯粹的形式，它以家庭中父亲的权力、社会中教士和国王的权力以及天堂中父亲般的神权为基础。然而，即使在父权社会的极端形式中，人们仍然可以发现母权制的因素，这些因素存在于土地和自然联系的(源自土地的)宗教中，被公元前第二个一千年时期理性的父权的宗教所击败。

在上帝造人的故事中，我们发现，人依然处在与土地的原始的统一中，没有工作的必需品，没有自我意识。在最初的两个人中，女人是更聪明、更积极、更勇敢的，仅仅在"堕落"之后，父权的神才宣布了男人将统治女人的原则。整个旧约全书，就是以建立一个神权政治国家的等级模型和一个严格的父权家庭组织的方法，从各方面详尽地阐述父权制的原则。在旧约圣经描绘的家庭结构中，我们通常发现宠儿的形象：亚伯反对该隐，雅各反对以撒，约瑟反对他的兄弟；在更广泛的意义上，以色列人是上帝的宠儿。我们发现，在母亲的眼睛中，所有的孩子都是平等的，而宠儿则是最象父亲的，他是父亲最喜爱的后继者与财产的继承人。在争夺宠儿位置，因而也是争夺继承权的斗争中，兄弟变成了敌人，平等让位于等级。

旧约圣经不仅规定了严格的乱伦禁忌，而且也禁止对土地的固着。人从天堂中被放逐出来，从人植根于其中、并与之浑然一体的土地中被放逐出来，这是人们通常描述的人类历史的开端。据说，犹太人的历史始于对亚伯拉罕的一个命令，这个命令叫他离开他出生的国家，“到你最不了解的一个国家去”。这个部落从巴勒斯坦漂流到埃及，又再度从埃及回到巴勒斯坦。但是，新的居住地并不是最终的居住地。先知们的教义是直接反对牵涉到土地与自然的新的乱伦状态的，这种状态从迦南人的偶像崇拜中显露出来。他们宣布了这样的原则：一个已经从理性和正义的原则退回到土地与乱伦的联系原则的民族，将从它的土地上被驱逐出去，无家可归地到处流浪，直到它已经充分地发展了理性的原则，直到它克服了与土地和自然的乱伦的联系；仅仅在那个时候，这个民族才可以回到他的家乡，也仅仅在那个时候，土地才将成为一个福祉，成为一个脱离本能祸根的人类之家。弥赛亚时代的观念是对乱伦关系取得完全胜利的观念，那时，不仅在犹太人中间，而且在地球上所有的人们中间，道德上和理智上的良心的精神现实已完全地建立起来。

不用说，旧约圣经中父权发展登峰造极的中心概念是上帝的概念。他代表了现象的多样性背后的统一的原则。人是以类同于上帝的方式被创造出来的，因而所有的人在共同的精神素质，理性和同胞爱的能力方面都是平等的。

早期基督教是这种精神的进一步的发展，它强调的是宗教的超国界的特征，而并不十分强调在旧约圣经的许多章节中可以发现的那种爱的观念。先知们之所以向他们自己国家存在的正当性挑战，是由于它并未达到良心的要求，而早期的基督教徒之所以向罗马帝国的道德合法性挑战，是因为它违背了爱和正

义的原则。

当犹太教和基督教的传统强调道德方面的时候，希腊思想在父权精神的理智方面，找到了最富于创造性的表达。在希腊，正如在巴勒斯坦一样，我们发现了一个父权的世界。在这两个地方的社会与宗教方面，都已胜利地摆脱了早期的母权结构。正如夏娃不是由一个女人生出来的，而是由亚当的肋骨做成的一样，雅典娜也不是一个妇女的孩子，而是来自宙斯的脑袋。正如巴霍芬已经指出的，在那些隶属于父权的、奥林匹斯世界的女神形象中，仍可窥见旧的母权世界的残余物。希腊人为西方世界的智慧的发展奠定了基础。他们制定了科学思想的“最初的原则”，率先创立了作为科学基础的“理论”，发展出以前从未在任何其它文化中存在过的系统的哲学。他们在希腊城邦的经验的基础上创立了国家和社会的理论，这一理论在罗马，在一个广袤的统一帝国的社会基础上得到了继承。

由于罗马帝国不能使社会的和政治的进步演化继续下去，所以发展终于在第四世纪前后停顿下来，这是在一个新的有力机构，即天主教会成立之后。早期基督教曾有过穷人和被剥夺了继承权的人所发起的精神上的革命运动，这些人对现存国家的道德合法性提出了疑问，也对作为上帝的见证人而接受了迫害和死亡的少数人的信仰提出了疑问，在一个难以令人置信的短暂的时间里，基督教成了罗马国家的官方宗教。当罗马帝国的社会结构渐渐地凝结为一个在欧洲存在了一千年的封建制度时，天主教的社会结构也开始发生变化。那种激励人起来质询并批判世俗权力对爱和正义原则的侵犯的先知的态度失去了它的重要性。这种新的态度号召人们不加区分地支持作为一个机构的教会的权力。群众接受了这样的心理上的满足，他们顺从

地承认了自己的依赖性和贫困，几乎未作什么努力来改进他们的社会条件。①

从这一探讨的立场看来，最重要的变化是从单纯强调父权到强调母权和父权因素的结合。旧约圣经的犹太人的上帝已经是一个严格的父权的上帝；在天主教的发展中，泛爱一切，宽恕一切的母亲的观念又一次被引进来了。天主教会本身——这个包孕一切的母亲——和圣母、象征着宽恕和爱的母亲的精神，而上帝，这个父亲则代表了等级原则中的权威，人们不得不服从他，并不准作任何抱怨或反抗。无疑地，父亲的和母亲的因素的结合，是教会对人民的思想产生巨大的吸引和影响的主要原因之一。受到父权权威压迫的群众，可以转向总是安慰他们、替他们求情的母亲那边。

教会的历史作用决不仅仅是帮助建立一个封建的制度。它的最重要的成就，是在阿拉伯人和犹太人的大力帮助下，把犹太和希腊思想的基本要素传播到欧洲的原始文化中去。西方的历史似乎停滞了大约一千年，以等待这一时刻的到来，在这一时

---

① 基督教在社会作用和功能上的变化，关系到它的精神的深刻的变化，教会成了一个等级制的组织。从期待基督的第二次降临和建立一个爱与正义的新秩序到第一次降临的事实及天使关于把人从原罪中拯救出来的消息，重点不断地转换着。与此相关的是另一种变化。上帝的最初的观念包含在信奉者的教义中，这种教义说，上帝已经接受耶稣这个人作为他的儿子，那就是说，一个受苦的可怜的人变成了一个神。在这一教义中，穷人和受压制的人的革命的希望和愿望已经获得了一个宗教上的表述。在基督教被宣布为罗马帝国的官方宗教一年后，官方接受了这样的教义，即上帝和耶稣是一样的，具有相同的本质，上帝仅仅在人的肉体中显现自己。按照这个新的见解，把人抬高为上帝的革命的观点，似乎已经被上帝下降为人的爱的行动所取代了，因此把他从恶劣的环境中拯救出来。（参阅我的《基督教教义的发展》，维也纳1931年版）

刻，北欧已经达到了这样一个发展点，即地中海世界已进入了黑暗时代的开端。当雅典和耶路撒冷的精神传统传入到北欧，并充溢在人民之中时，冻结的社会结构开始融解了，社会和精神上再度飞跃发展。

13、14 世纪的天主教神学，意大利文艺复兴的观念，"发现个体和自然"，人道主义、自然法和宗教改革的概念是新的发展的基础。影响欧洲和世界发展的最激烈和最深远的结果是宗教改革运动。新教和加尔文教回到了旧约圣经的纯粹的父权精神，从宗教概念中排除了母亲的因素。人不能只满足于教会和圣母的母亲式的爱护；人是孤独的，他面对着一个严峻的和严格的上帝，他只有以完全服从的行动才能获得上帝的恩惠。由于上帝的需要，君主和国家拥有了至高无上的权力。从封建主义的约束中寻求解放，这导致了日益增长的孤立和无力的感受，但与此同时，父亲的原则的积极方面是在理性的思想和个人主义的复兴中肯定了自己。①

16 世纪以来，尤其在新教国家中，父权精神的复兴表现出父权社会的积极方面和消极方面。其消极方面表现在对国家和世俗权力，对不断增长着的人所制定的法律和世俗等级制度重要性的新的服从中。其积极方面则表现在日益增长的合理性和客观性的精神中，表现在个体的和社会的良心的增长中。在我们的时代，科学的繁荣是人类所产生的合理思想的最深刻的表现形式之一。然而，母权情结，无论就其积极方面还是消极方面而言，都决没有从现代的西方舞台上消失。它的积极的方面，即

① 参看 M·N·罗伊在《理性，浪漫主义和革命》一书（加尔各答 1952 年版）中对这些问题的透彻的、出色的分析。

人类平等的观念，生活神圣的观念，所有的人都享有自然果实的权利的观念，在自然法、人道主义、启蒙哲学和民主社会主义目标的见解中得到了表达。所有这些见解的共同之点是这样一个观念，即所有的人都是大地母亲的孩子，都有权得到她的滋养，有权享受幸福，不必依靠任何具有特殊地位的成就来验证这种权利。所有的人之间的兄弟之情意味着他们全都是同一个母亲的儿子，他们有爱和快乐的不可剥夺的权利。在这一观念中，与母亲的乱伦的关系被排除了。由于人对自然的统治在工业产品中得到了充分的表现，人就脱离了对血统和土地的束缚的固着，他使自然人化了，也使自己自然化了。

伴随着母权情结的积极方面的发展，我们在欧洲的发展中发现了其消极方面——对血统和土地的固着的坚持、甚至进而退化。脱离了中世纪公社传统约束的人，又害怕新的自由会把它变成一个孤立的原子，于是，他逃避到一种对血统和土地的新的偶像崇拜中，国家主义和种族主义是这种崇拜的两个最明显的表现。进步的发展是父权精神和母权精神的融合的过程，与这一过程伴随在一起的是这两个原则的消极方面的发展，即对国家的崇拜和对种族或民族的偶像崇拜的结合。法西斯主义纳粹主义，是国家崇拜和民族崇拜的最戏剧性的结合，父权和母权这两个原则体现在一个"元首"的形象中。

可是，在我们的时代，新的极权主义决不是乱伦的固着的唯一表现。中世纪天主教的超国界集团的衰落，导致了一个"天主教"的更高的形式，即克服了部落崇拜的人类宇宙神教的形式，这一发展追随了文艺复兴以来人本主义思想的精神领袖们的意向。然而，当科学与技术为这样的发展创造了条件时，西方世界重又退回到部落的偶像崇拜的新的形式之中，而旧约圣

经和早期基督教的先知们都曾试图根除这种倾向。国家主义最初是取代封建主义和专制主义的进步运动。普通的人不是从他是"人的儿子"，而是从他之归属于一个国家来获得其认同感的。这种固着使他的客观性、即他的理性受到了扭曲。除了他自己部落的成员之外，他用不同的标准来评价"外来人"。他对外来人的感情同样是扭曲的。那些不遵守特定的血统和土地的约束（表现为共同的语言、风俗、食物、歌谣等等）的人会受到怀疑的对待，对于他们的偏执狂幻觉会在非常微小的刺激下产生出来。这种乱伦的固着不断败坏个体与外来人的关系，而且也败坏他与自己部落的成员的关系。还没有使自己脱离与血统和土地联系的人，作为一个人，还未完全地诞生；他的爱和理性的能力是残缺不全的，他既未体验到他自己，也未体验到他的同胞本身和他自己的人的实在性。

国家主义是我们乱伦、偶像崇拜和疯狂的形式。"爱国主义"是它的迷信。几乎不用说明的是，我所谓的"爱国主义"指的是这样的一种态度，即把国家置于人类之上，置于真理和正义的原则之上，而不是把爱的重要性放入自己的国家之中，这种爱国主义关心的是国家的精神和物质方面的利益，而从不关心自己的国家对其它国家的统治。正如排除对其他的人的爱，而只爱一个人的爱不是爱情一样，那种只爱自己的国家，而不把这种爱作为对人类的爱的一部分的爱也不是爱，而是偶像崇拜。①

对国家感情的偶像崇拜的特征，能在对部落信条的违反所作出的反应中窥视出来，这种反应完全不同于违反宗教的和道

---

① 参见R·洛克（R.Rocker）在《国家主义与文化》（洛杉矶，1937年版）中关于国家主义问题的广泛而又精深的研究。

德的信条时所作出的反应。我们可以描绘这样一个人，他带着他的国家的旗帜到西方世界一个城市的一条街上去，在别人的面前用脚践踏它。如果他不被处以死刑，那将是很幸运的。差不多每个人都有一种强烈的愤慨的感觉，这种感觉几乎不允许任何客观的思想。那个亵渎了这面旗帜的人总是已经做了某些难以言表的事情；总是已经犯了一个罪行，这个罪行并不是一般的罪行，而是一个不可饶恕、不可原谅的罪行。当一个人说，"我不爱我的国家"，或者在战争的情形下说，"我不关心我的国家的胜利"，人们也会对他作出同样的反应，只是在程度上没有那么激烈罢了。说出上面这样的话是一个真正的亵渎，在同胞们的感觉中，说这样话的人成了一个魔鬼，一个歹徒。

为了理解这种在人们心中产生的特殊性质的感情，我们能够把它与下列情况——当一个人站起来说，"我赞成杀死所有的黑人或犹太人；我赞成发动一场战争以征服新的边界"时，人们所作出的反应——进行比较。确实，大部分人都会觉得，上面那个人所说的，是一种非伦理、非人道的见解。但关键在于，那种深层的，不可控制的愤慨的特殊感情和恼怒并不一定会出现。这样的见解无非是"坏的"，但它并不是一个亵渎，并不是对"神圣的东西"的一个非难。即使一个人以轻蔑的口吻说起上帝，那也不会激起如同反对这种罪行，反对这种作为国家标志的权力的亵渎的同样愤慨的感情。一个不尊重他的国家的人是缺乏人类的协同性和社会感情的。——通过说这样的话而把对作为国家标志的权力的反应加以理性化是容易的；但是，难道这不适合于那种或拥护战争，或屠杀无辜的人民，或为自己的利益而剥削他人的人吗？无疑地，正如这里提到的其它的行为一样，缺乏对自己国家的关心是缺乏社会责任心和人类协同性的一种表

现，但是，对践踏旗帜的暴力所作出的反应，本质上是不同于在所有其它的方面对否定社会的责任心所作出的反应的。只有一个目标，即部落崇拜的标记是"神圣的"，而其余的都不是"神圣的"。

在17、18世纪的伟大的欧洲革命无力把"自由的解脱"转变为"自由的权利"之后，国家主义和国家崇拜成了退回到乱伦的固恋去的标志。只有当人类在进一步发展自己的理性和爱的过程中，取得比迄今为止已取得的更大的成功的时候，只有当他能够建立一个奠基于人类的协同性和正义之上的世界的时候，也只有当他能够在普遍的同胞爱的体验中找到根基时，他才能发现一个新的、以人性的方式存在的根性，才能把他的世界转变为一个真正的人类之家。

（四）认同感——个体性与群体性

人或许可以定义为能说"我"的动物，人能够意识到自己是一个分离的实体。生存于自然界而又不能超越自然界的动物，没有自我意识，也不需要有认同感。从自然中分离出来，而又具有理性和想象力的人，需要形成一个关于自己的概念，也需要说出并感受到："我就是我"。因为他不是被动地活着，而是主动地生活着，因为他已丧失了与自然的原初的统一性，他不得不作出决定，他意识到自己和邻人是不同的个人，他也必须能感到他自己是他的行动的主体。犹如对相关性、根性和超越性的需要一样，对认同感的需要也是非常强烈的和不可或缺的，以致人如果不能找到某种满足这类需要的方式的话，就无法保持健全。人的认同感是在脱离与母亲及自然的"原始约束"的过程中发展起来的。仍然感到与母亲结为一体的婴儿是不会说"我"的，他也

没有这样的需要。只有在他把外部世界认作是与自己分离的、不同的东西后，他才逐步意识到自己是一个独特的存在物，就他自己而言，他学会使用的最后一个词是"我"。

在人类的发展中，人之意识到自己是一个分离的自我的程度，取决于他之脱离部落的程度和个体化过程发展的程度。一个原始部落的成员可能是以"我即我们"的公式来表示其认同感的；他还不可能把自己想象成一个脱离团体而生存着的"个体"。在中古世界，个体与他在封建等级制中的社会作用是一致的。农民之成为农民并不是偶然的，封建贵族之成为封建贵族也并不是偶然的。他生来就是一个农民或一个贵族，这种无法选择的地位感，正是他的认同感的一个基本的部分。当封建制度崩溃的时候，这种认同感被动摇了，"我是谁？"这个尖锐的问题，或说得更确切一些，"我怎么知道我是我？"的问题被提了出来，这是笛卡儿以哲学的形式所提出的问题。他说，"我疑——故我思，我思——故我在。"他以这句话回答了认同感的问题。这一回答强调的只是作为任何思维活动主体的"我"的体验，而没有看到，在感觉和创造性行动的过程中也能体验到"我"。

西方文化的发展是朝着创造个体性的充分体验的基础的方向向前迈进的。其方式是使个人在政治上、经济上获得自由，教他为自己而思考，将他从权威的压力下解放出来，以期使他感觉到"我"是自身权力的中心和主动的主体，并使他以这种方式来体验自己。然而，只有少数人达到了对"我"的新体验。对于大多数人说来，个人主义不过是一个门面而已，在它背后隐藏着获得个人认同感方面的失败。

人们探寻着真正的个体认同感的代用品，他们也找到了这些代用品。国家、宗教、阶级和职业都足以提供一种认同感。

“我是一个美国人”，“我是一个新教徒”，“我是一个商人”，这些都是在原初的部落的同一感业已丧失，而真正的个体的认同感还没有获得之前，帮助一个人体验一种认同感的法则。在当代社会中，这些不同的认同方式通常是合在一起加以使用的。从广义上看，有一个身份上的认同，这种认同如果象在欧洲的某些国家中一样，与旧的封建的残余物融合在一起，那就更有效了。在美国，残留下来的封建遗物是非常之少的，而其社会的流动性又非常之大，这种身分上的认同作用，自然就不那么有效了，而且认同感也日益转化为对群体的一致性的体验。

因为我不是与众不同的，因为我是象其他人的，而其他人也承认我是“一个正常的人”，所以我能够感觉到我自己是“我”。正如皮拉德罗(Pirandello)在他的一个剧本的标题中所写的，我是——“你所希望的我”。一种新的群体的认同感产生了，它取代了前个人主义部落的认同感，无疑地，这种新的认同感是以对群体的归属感为基础的。尽管人们经常不承认这种群体的一致性，并以个体性的幻觉加以掩盖，但事实是无法改变的。

认同感的问题并不象通常所理解的那样，仅仅是一个哲学的问题，或只是一个涉及到我们的精神和思想的问题。认同感的需要正是根源于人类的生存条件，而这种条件又是人类的最激烈的奋斗的根源。由于没有“自我”感，我便无法保持健全，因此我被迫尽一切努力来获得这种感觉。在谋求身份和群体一致性背后的，正是这种需要，它有时候甚至是比肉体生存的需要更加强烈的。比这一事实更明显的是，人们甘愿冒生命的危险，放弃他们的爱和自由，牺牲自己的思想，为的是成为群体中的一员，从而获得认同感，即使这是虚幻的，也在所不惜。

（五）定向与献身的需要——理性与非理性

人具有理性与想象这一事实，不仅导致了人获得认同感的必要性，而且也导致了在世界上理智地确定自己方向的必要性。这种需要能够与生命的最初几年中发展起来的肉体的适应过程相比较，当儿童自己能够走路，能够接触，处理和理解事物时，这一过程便完成了。但当走路和说话的能力获得之后，在适应方向方面只是采纳了第一步。人发现自己的周围有许多令人困惑的现象，有了理性，他就不得不说明它们的意义，不得不把它们放在他能够理解的、并允许他在自己的思想中处理它们的某个范围之内。他的理性越得到发展，他的定向的系统就变得越充实，也就是说，越接近现实。可是，即使人的定向体系完全是虚幻的，它仍能满足他对某个对他说来是有意义的图景的需要。不管他信仰的是图腾动物的力量，还是雨神或关于他的种族的迷信和命运，他的定向体系仍需要得到满足。很明显，他所设想的世界图景，有赖于他的理性与知识的发展。尽管从生物学上看，数千年来人类世代的大脑机能是同样的，可是为了达到客观性，却经过了一个很长的进化过程，达到这种客观性，也就是获得一种按其本来面目来观察世界、自然、别人和自己，而不用自己的愿望和恐惧加以歪曲的能力。这种客观性越发展，人就越能接触到实在，人就越趋成熟，越能创造一个适合于自己的人类的世界。理性(reason)是人以思想把握世界的能力，它与理智是矛盾的，理智(intelligence)是人借助于思想以操纵世界的能力。理性是人获致真理的工具，理智则是使人更成功地操纵世界的工具；前者主要是人性的，后者则属于人的动物属性。

理性是一种必须通过实践，加以发展的能力，它是不可分割

的。理性意味着客观性的机能，这种机能关系到自然的知识，也关系到人、社会和自已的知识。如果一个人生活在关于生命的一部分的幻觉中，他的理性的机能就受到了限制或被破坏，因而就生命的所有的其它部分而言，理性的运用也受到了妨碍。在这个方面，理性与爱是同样的。正如爱的对象包罗万物，而不受约束于一个对象一样，理性作为人类的机能，也必定包括人类所面对的整个世界。

人对定向体系的需要存在着两个不同的层次；第一个也是更为基本的需要是具有某种定向体系，不管它是真的还是假的。除非人主观上有这样一个满意的定向体系，否则他是无法健全地生活的。第二个层次的需要是依靠理性接触现实，以便客观地把握这个世界。然而，发展理性的必要性，并不象发展某个定向体系一样直接，因为在后一种情形下，对于人来说，成问题的是他的快乐和宁静，而不是他的健全。如果我们研究理性化的功能，这就会变得非常清楚。然而，一个行为可能是不合理的或不道德的，但人却有一种把它理性化的不可遏制的冲动，也就是说，向他自已和别人证明，他的行为是由理性、常识或至少是由传统的道德决定的。在以非理性的方式行动时，他几乎不感到为难，但是，不给自已的行为冠以合理的动机，却几乎是办不到的。

如果人只是一种脱离肉体的智慧，他的目的总是可以由一个包罗万象的思想体系来达到。可是，由于他是一个具有肉体和精神的实体，他不得不在思想以及总的生活、感觉和行为的过程中，对自已生存的这种两重性作出反应。因此，任何令人满意的定向的体系，不仅包含着理智的成分，而且也包含着在与一个献身的目标的关系中所表达出来的感情和感觉的因素。

无论是在内容上，还是在形式上，人们给予定向的体系需要

的答案，与给予一个献身目标需要的答案是有很大的不同的。在万物有灵论和图腾主义这样的原始的体系中，自然物或祖先象征着人们在意义探求中的答案。象佛教这样的无神论的体系，尽管在其原初的形式上没有上帝的概念，却通常被称作宗教。还有像斯多亚主义这样的纯粹的哲学体系和一神教的体系，在关于上帝的概念上，回答了对人的意义的探求。

然而，不管这些解答的内容如何，它们都是为了满足人类的需要，即不仅具有某种思想体系，而且也具有能给他的生存及他在世界中的地位以意义的献身目标而产生的。只有对各种各样的宗教形式进行分析，才能显示出，在解答人对意义和信仰的探索中，哪些答案是比较好的，哪些答案则是比较坏的。所谓“比较好的”和“比较坏的”，通常是从人的本性和人的发展的立场来考虑的。

第八章　健全之路

一、概　　论

在对资本主义的各种批判性分析中，我们的发现几乎不谋而合。的确，19世纪的资本主义由于忽视工人阶级的物质利益而受到了批判，但这决不是主要的批判。欧文、蒲鲁东、托尔斯泰、巴枯宁、杜克海姆、马克思、爱因斯坦、施卫茨所论及的都是人，以及在西方的工业制度下人身上所发生的一切变化。虽然他们是用不同的观念来描述的，但他们全都发现，人已经丧失了

他的中心地位，已经成了经济目的的一个工具，人与人之间、人与自然之间已经疏远了，丧失了具体的联系，人已不再拥有富有意义的生命。我曾尝试论述异化概念并揭示其心理结果，以此来说明同一个观念；人退返到一个接受的和交易的方向，他不再是建设性的了；人丧失了他的自我感，而依赖于他人的认可，因而倾向于求同，却又感到不安全；人感到失望、厌烦和不安，于是花费自己的大部分精力，试图补偿或掩盖这种不安。他的才智是卓绝的，可他的理性却败坏了，他凭借自己的技术力量严重地危及到文明的生存，甚至危及到人类的生存。

如果我们要转而探讨这一发展的原因，我们就会发现，这一探讨比对疾病本身的诊断更难取得一致。19世纪初叶，人们仍然倾向于把缺乏政治自由，尤其是缺乏普选权看作是万恶之因；社会主义者，特别是马克思主义者强调经济因素的重要性。他们相信，人的异化源于人作为剥削和利用的对象这种地位。另一方面，象托尔斯泰和布克哈德(Burckhardt)这样的思想家则强调，精神和道德的贫乏是西方人堕落的原因；弗洛伊德认为，现代人的烦恼是对其本能的内驱力的过度的压抑，由此而导致了精神病现象。但是，任何分析一部分而排除其它部分的说明都是不平衡的，因而是错误的。这些社会经济的、精神的与心理的解释，都是从不同的方面来考察同一个现象，而理论分析的任务则是要看到，这些不同的方面是如何相互关联、相互作用的。

适合于分析原因的见解，自然也适合于能医治现代人缺陷的治疗方法。如果我相信疾病的原因是经济的，精神的或心理的，那我必然相信，治好了这些病因就可导致健全。在另一方面，如果我了解到各个方面是如何相互关联着，则我将得出这样

的结论，即唯有在工业与政治组织上，在精神与哲学倾向上，在性格结构和文化活动上，同时有所改变，才能达到健全与精神上的健康。只重视一个领域，排除或忽视其它领域，就会损害所有的变化。事实上，这似乎正是人类进步的最大障碍之一。基督教宣扬精神的更新而忽视了社会制度的变化，对于大多数人说来，社会制度不改变，精神的更新仍然是一句空话。启蒙时代把独立判断与理性设定为最高的规范；它宣扬政治平等，却没有看到，如果政治平等没有社会经济组织的根本性变化相伴随，人类的博爱是不可能实现的。社会主义，尤其是马克思主义，强调社会和经济变革的必要性，却忽略了人类内在变革的必要性，没有后一种改革，经济改革决不会导致"好的社会"。过去两千年来的每一场大的改革运动，强调的都是生活的一个方面，而忽视了其它的方面；它们关于改革和更新的建议是激进的，但是它们的结果几乎完全是失败的。对福音书的宣传导致了天主教会的建立；18 世纪理性主义者的教诲造成了罗伯斯庇尔与拿破仑；人是一个整体，他的思想、感觉与生活实践都是不可分离地联系在一起的。当他在情绪上不自由的时候，就不可能在思想上自由；如果他在生活实践上、经济和社会关系上不自由，就无法在情绪上自由。试图在一个领域中猛烈地前进而排除其它领域，必然会导致这样的结果，即一个领域里的激进的要求只能靠少数个人来实现，对于大多数人说来，这些要求成了法则和仪式，足以掩盖其它领域中没有任何变化这一事实。无疑地，对人类进步而言，在生活的所有领域中迈出总体性进步的一步，是比只在一个孤立的领域中扬言前进一百步(甚至只在生活中的一个短暂的时间里)，具有更深远、更持久的结果。数千年来在"孤立的进步"中遭受的失败，应该是一个相当有说服力的教训。

与这个问题密切相关的是激进主义和改革的问题，这似乎成了各种政治解决的分界线。然而，更深入的分析能够表明，通常人们所想象的这种差异是靠不住的。改革是一个接一个地进行的，改革可以是激进的，那就是从根子上着手，也可能是表面的，试图消除病症而不触及病因。在这个意义上，不激进的改革决不能达到自己的目的，而不可避免地会以背道而驰而告终。另一方面，当人们需要观察、忍耐和不间断的活动的时候，所谓"激进主义"却相信，我们能够依靠暴力解决问题，这是象改革一样不切实际的。从历史上看，两者常常导致同样的结果。德国右翼社会民主党的改革则导致希特勒。改革的真正的标准不在于速度，而在于它的崇尚实际的实在主义，它的真正的"激进主义"。问题在于改革究竟是着眼于根本改变其原因，还是流于表面，只消除病症。

如果这一章打算讨论健全之路，即治疗方法的话，我们最好在这里停顿一下，问问我们自己，在个人的精神疾病中，我们关于治疗的本质究竟知道了什么。社会病理的治疗必须依据同样的原则，因为它是许多人的病理，而不是一个超越个体或与个体分离的实体的病理。

个体病理的治疗条件主要如下：

1. 一个与正确的精神过程相对立的发展想必已经出现。按照弗洛伊德的理论，这意味着里比多已经不能正常地发展，结果病症产生了。在人本主义心理分析的结构中，病理的原因在于发展一个建设性倾向的失败，这一失败导致了非理性的激情，尤其是乱伦、破坏和压迫人的冲动的发展。不管痛苦是有意识的，还是无意识的，都导源于正常发展的失败，这一事实产生了一个内驱力，以便克服痛苦，朝健康方向转变。在我们肉体的和精神

的器官中，寻求健康的努力是治疗任何疾病的基础，只有在最严重的病理中，才会缺乏这样的努力。

2. 允许这种健康的倾向发生作用的必不可少的第一步是对痛苦的意识，这种痛苦是封闭的，是与我们自觉的个性相分离的。按照弗洛伊德的理论，压抑主要涉及到性的冲动。按照我们的理解，它涉及到受压抑的非理性的激情，涉及到受压抑的孤独和无效的感情，也涉及到对受压抑的爱和创造性的渴望。

3. 只有当人们采取了下一步，即改变了依据于神经结构、并不断地产生着这种结构的生活实际，不断增长着的自我意识才可能变得充分有效。举例说来，一个具有神经病特征的病人，他努力使自己服从双亲的权威，他通常造成了这样一种生活的环境，即他已经选择了统治或虐待，他把父亲想象为工头、教师等等。只有当他以这样的方式，即不再产生他希望放弃的服从倾向的方式，去改变他的实际生活状况，他才可能得到治疗。进而言之，他必须改变自己的价值体系、规范和理想，以便使它们不是妨碍它，而是推动他去达到健康和成熟。

对于社会病理的治疗来说，必须具备同样的条件，这些条件是：与人性的需要和由此产生的痛苦的冲突，对已被拒斥的东西的意识和对实际状况及价值和规范的改变。

揭示人的需要与我们的社会结构之间的冲突，并进一步意识到我们的冲突及这一冲突之分裂，是本书前一章的目的。探讨我们经济、政治和文化组织中的实际变化的各种可能性，则是这一章的主旨。

可是，在我们开始讨论实际问题之前，让我们再一次在本书开头提出的前提的基础上来考察，构成精神健全的究竟是什么，哪一种文化类型能够被采纳，以有助于精神的健康。

精神上健康的人是创发性的、未被异化的人，他与世界的关系是友好的，他用理性来客观地把握实在；他体验到自己是独一无二的实体，而同时又觉得与他人是结为一体的；他不服从于非理性的权威，而是自愿地接受良心和理性的合理的权威；只要他活着，他就处在不断诞生的过程中，并且把生活的赠礼看作是最珍贵的际遇。

我们也必须记住，精神健康的这些目标并不是强加在人的身上，或人只有克服自己的“本性”，牺牲自己的“天生的自私”才能达到的理想。相反，争取精神健康、快乐、和谐、爱和创造性的努力，是内在于每一个出生时不是精神上或道德上的白痴的人的。正如我们在无数情形中所看到的，只要给予机会，这些努力就会有力地显示出来。只有采取强有力的环境的影响，才可能滥用并窒息这种追求健全的天生的努力；确实，在已知的历史的很大一部分中，人对人的役使已经产生了这样的滥用。我们相信，这种滥用是人所固有的，就象把种子撒在沙漠里，而说种子不想生长一样。

什么样的社会符合这种精神健康的目的？健全社会的结构究竟是什么？最重要的是，在这样一个社会里，没有一个人是别人达到目的的工具；因而没有一个人为了达到展现自己人性的力量这个目的而去利用别人或利用自己。在这样的社会中，人是中心，所有经济和政治的活动都服从于他的成长这一目的。在一个健全的社会里，贪婪、剥削、占有、自恋这样的品质，是没有机会被用来获得更大的物质利益和增加自己的个人威望的。在这样的社会里，按良心行动，被看作是基本的与必要的品质，而机会主义与缺乏原则则被认为是自我中心主义的；个人关心社会问题，以致这些问题也成了个人的问题，他与其他人的关系并

不与他私人领域中的关系分离。进而言之，健全社会允许人在易于操纵和易于观察的领域里发生作用，使人成为社会生活中的一个积极的和有责任的参与者，也成为自己生活的主人。这样的社会促进人的团结，不仅允许而且激励它的成员彼此相亲相爱；一个健全的社会推动了每个人工作中的创造性活动，激励了理性的展现，并且使人能够在集体的艺术和仪式中表露其内在的需要。

俞吾金译

爱的艺术
(1956年)

本书于1956年以德文版首次问世，1957年由作者本人译成英文，此后再版多次。作者在书中论述了爱的理论和实践问题，涉及母爱、仁爱、友爱、情爱、对上帝之爱。他认为，爱并非一种任何人都能轻易体会的情感，而不管他在人格上的成熟程度；他主张人必须以最大努力发展他整个的人格，获得创造性的人格定向，否则他追求爱的种种努力必定要失败；一个人如果没有爱其邻人的能力，没有真正的谦卑、勇气、信心和自律，就不可能获得爱的满足；在缺乏这些品质的文化中，爱的能力也几乎是达不到的。本书许多观点与《逃避自由》、《自我的追寻》、《健全的社会》等书相重、相通。作者试图用这套爱的说教医治西方资本主义的种种社会疾病，这当然是徒劳的。

全书共四章，下面是其中第二章第一节的摘译。原载《书林》杂志1986年第4、5期，编选时根据原文略作校订。

第二章 爱的理论

一 爱，解决人类生存问题的答案

关于爱的任何理论都起源于人及人类生存的理论。在动物身上我们也可以发现爱或爱的类似现象，但动物的依恋情绪大都只是一种本能。这种本能在人身上仅剩下了一点残余。人类生存的本质特征是人已经脱离了动物界，脱离了本能的强制。人已经超越了自然，虽然人从未离开过自然，一直是自然的一部分。但是人一旦从自然中分离出来，就再也不能回归自然了。人一旦被逐出天堂，脱离了与自然浑为一体的原始状态，天使就手执烈焰宝剑挡住了寻归者的归途。人类只有不断进步，途径是发展自己的理性，寻求新的和谐，即人类的和谐，而不是找回那注定要失去的人类之前的和谐。

无论是作为整个人类还是单个个人，人一旦来到世间，即脱离了为本能所限制的状态，进入一种未被限制、未被确定的不定状态。人们能确定的只是过去，而对于未来，能确定的只是死亡。

人类天赋理性，他自觉地生存，认识自我，认识同类，认识自己的过去，也认识未来的各种可能。他认识到自己是一个孤独的实体，生命是短暂的；认识到生不由己、死不由人；认识到他或在所爱者之前谢世，或目睹所爱者先亡；认识到自己的孤独、寂寞，在自然与社会的力量面前束手无援、孑然无助。所有这一切

使他与人隔绝的存在成为难以忍受的牢笼，如果不挣脱孤独的锁链，脱离孤独的牢笼，以某种形式将自己与他人和外部世界结合起来，他就会丧失理智、陷入疯狂。

孤独必然会引起忧虑。而事实上一切忧虑也都根源于孤独。孤独意味着与世隔绝，意味着丧失发挥自己人性力量的能力。处在孤独状态又意味着无依无靠，无法主动地把握包括人和物的外部世界。孤独还意味着世界可以侵犯我而我却毫无还手之力。所以孤独是一切忧虑之源。而且，孤独还会引起羞耻感和罪恶感。《圣经》中亚当和夏娃的故事就表现了孤独中的罪恶感与犯罪感。亚当和夏娃偷食了"知善恶树"上的果子，违抗天意而自行其是(没有自行其是的自由即没有善恶)，从而自然地将自己从原始的动物性的和谐中解放了出来，即变成了人类。这时，他们发现"自己赤身裸体而感到羞耻"。难道这个古老而原始的神话包含了19世纪正统的道德观念吗?它所要表明的只是人类在生殖器官裸露时所感到的窘困吗?不，事实并非如此。我们不能以维多利亚时代的观点来理解这个故事，不然我们就可能忽略掉以下重要一点：当男人和女人互相意识到对方之后，他们就意识到了自我的孤独，意识到了彼此间由性别而产生的差异。尽管他们意识到了各自的孤独，但仍然视对方为路人，因为这时他们还未学会彼此相爱(这一点在《圣经》故事中得到清楚说明：亚当为了替自己辩护，不仅不保护夏娃，反而责备她)。对人类孤独的感受，得不到爱的重新结合——这是羞耻之源，也是罪恶与忧虑之源。

人类最深刻的需要是克服孤独的需要，是脱离自我孤独牢笼的需要。想完全摆脱孤独是愚蠢的，也必然是徒劳的，因为人只有在一劳永逸地离开外部世界、从而使孤独感消失之后才能

克服对孤独的恐惧，而在这时，对他来说与之隔绝的外部世界也消失了。

所以一切不同年龄、不同文化背景的人都共同面临着一个问题：如何克服孤独，如何实现结合，如何超越各自的生命而达到人人一体的境界。

实现这一目标的方法之一是各种各样的纵欲狂欢，有时则借助于某些药物，它们可能是一种自动致幻的形式。原始部落的许多宗教仪式就生动地表现了这种纵欲狂欢。在转瞬即逝的疯狂状态中，外部世界消失了，孤独感也随之一起消失。由于宗教仪式是人们共同举行的，因而它又增添了一种与群体融为一体的感受，从而使得这一方法更为有效。与这种狂欢活动紧密相连并混为一体的是性放纵。性器官可以使人进入一种类似于迷幻的感觉，或相当于某些药物产生的效果。许多宗教仪式都包括了群居性放纵。人们在狂欢纵欲之后，似乎可以度过一段免受过多孤独之苦的时期。接着忧虑之情又渐渐加强，于是又再次举行仪式，使忧虑之情再度减弱。

在一个抛弃狂欢纵欲的文化中，个人所能采取的办法是酗酒和吸毒，为摆脱孤独，他们求助于酒精和药品，但纸醉金迷的狂欢一旦结束，他们又会陷入更深的孤独，于是又不得不更为频繁、更为剧烈地依靠酒精或药品去寻求解脱。

所有这些狂欢纵欲的结合形式都具有三个特征：它们是激烈狂热、甚至是狂暴的；作用于整个人体，包括精神和肉体；持续时间不长。与这种狂欢形式截然相反的还有另外一种结合形式，此种形式基于与群体及其风俗习惯、思想信仰同一，为过去和现在的人最广泛地采用。

在原始社会，群体是很小的，它只包括具有共同血缘和地域

的人。随着文化的日益发展，群体不断扩大，它成为一个城邦的全体公民、一个国家的全体公民、一个教会的全体信徒。一个罗马贫民能够满怀自豪，因为他可以说："我是罗马公民。"罗马和帝国即是他的家、他的世界。同样在当代西方社会，与群体相结合也是克服孤独的普遍方法。在这种结合中，目标是从属于群体，单个的自我在很大程度上消失了。如果我象其他任何人一样，如果我没有不同于众的感情或思想，如果我在风俗习惯、衣着穿戴、思想观念上都和群体一致，我即得到了拯救，即能免受令人恐惧的孤独之苦。为诱使人们与群体同一，极权政体采用威胁和恐怖手段，民主国家则通过建议和宣传途径。

大多数人甚至意识不到他们自己有同一的需要。他们生活在幻想之中，幻想自己可随心所欲、为所欲为，幻想自己可保持个性，认为自己的见解都是自我思考的结果，只是由于巧合，自己的思想才与多数人的相同，大家一致也正好证明了"自己"思想的正确。既然人们还需要体验一下某些个性，那么一些无关宏旨的细小差别就正好满足了这种需要。手提包或毛衣上的商标、银行职员的名片，属于民主党而反对共和党，属于"艾克"俱乐部而不属于"逊勒"俱乐部，这些都成了表现个性差异的标志。

以同一而实现的结合既不激烈也不疯狂，它平淡无奇，全成了一种例行公事。正由于这一原因，这种结合通常不足以消除孤独的忧虑。当代西方社会里酗酒、吸毒、性泛滥、自杀等现象就反映了群体式的同一的相对失败。而且这种解脱之道主要涉及到人的精神而不是肉体，所以与狂欢纵欲的方法相比，它显然有所不足。群体式的同一只有一个优点，即它不是间歇的而是持久的。一个人在三、四岁时就被带入群体同一的模式之中，以

后便再也不失去与群体的联系。甚至在他的葬礼——他所能参加的最后一项重要社会活动中，也严格遵循这一模式。

第三种实现结合的方式是创造性活动，如艺术家和工匠的创造性活动。在任何一种创造性工作中，进行创造的人都将自己和代表外部世界的物结为一体。无论是木匠制作桌椅还是银匠制作首饰，无论是农民种粮还是画家绘画，在这些创造性工作中，他们都将自己和工作对象结为一体。在创造的过程中，人也把自己和世界结为一体。但这只适用于创造性工作，因为在这种工作中我设计、我生产、我目睹自己工作的成果。而一个职员，一个流水线上的操作工，在现代化的劳动过程中，这种与物结合的工作性质已所剩无几了。人变成了大机器或官僚机构的附属品，他不再是自己，所以除了同一于群体之外，再也不能产生其他的结合。

通过创造性工作实现的结合是人与物的结合；通过狂欢纵欲实现的结合是转瞬即逝的结合；通过同一于群体实现的结合是虚幻的结合。所以它们都只是对生存问题的部分解答。完整的解答即是实现人与人的结合，实现与他人的结合，这即是爱。

对人际融合的渴望是人所具有的最强大的推动力，它是一种最基本的激情，是使人类、部落、家庭不致解体的根本动力，如不能实现这种融合，那就会陷入疯狂和毁灭——毁灭自我或毁灭他人。没有爱，人类一天也不能生存。然而，如果人际结合都被称为“爱”，那我们就会陷入严重的困惑；爱具有各种不同的形式，实现融合也有不同的形式，其间并非没有差别，难道所有这些都可称之为爱吗？或者“爱”只是专指某一特殊的结合，即在四千年来的西方历史上一直为一切伟大的人道主义宗教和哲学体系奉为理想美德的结合？

如同语义学上的一切困难一样，答案只能是武断的。重要的是我们应确定，当我们谈论爱的时候究竟是指哪一种结合。是将爱看成是生存问题的完备答案呢，还是只是将其看成是应被称为"共生性结合"的爱的不成熟形式？在以下篇幅中，我将只把爱定义为前者，虽然我对"爱"的讨论要先从后者引出。

"共生性结合"有自己的生物学形态，它体现在孕妇与胎儿的关系上。他们是两者，但同时又为一体。他们生活在"一起"（共生），相互需要、彼此依存，胎儿是母体的一部分，它从母体获得所需的一切，母体就是它的世界。母亲哺育它、保护它，同时母亲的生命由于胎儿而更有价值。在精神上的共生性结合中，两个实体是互相独立的，但心理上却存在着同样的依附关系。

共生性结合的被动形态是服从，医学术语上称之为受虐狂。受虐者使自己成为其主宰者、指挥者、保护者的一部分，以图逃避难以忍受的寂寞和孤独感。凌驾于他的人就是他的生命，就是他的氧气。不管此人是人还是神，他支配别人的力量是无可超越的，他是一切，我是无，充其量只是他的一部分。既然作为他的一部分，我也就成了伟大力量和必然的一部分。受虐者不必作出决定，不必担当风险；他虽不孤独，但却不是独立的；他不具备整体性，甚至还没有完全成形。在宗教生活中崇拜的对象称为偶像；在世俗生活中，这种受虐的相爱关系的基本机制，也同样是偶像崇拜。受虐关系还可与肉体和性的欲望混合在一起，在这种情况下就不仅是精神上的服从，而且是整个人体的服从了。人可能受虐服从于命运、疾病、强节奏音乐，由毒品或幻觉产生的狂欢纵欲，在所有这些场合，人都摒弃了自己的整体性，使自己成为自我之外的人或物的工具，所以他也无需通过创造性活动来解决生存问题。

共生性结合的主动形态是支配，在心理学术语中它相对于受虐狂而称为施虐狂。施虐者为了摆脱孤独感和被隔绝的意识，力图使他人成为自己的一部分，在和崇拜者的结合中，他膨胀和抬高了自我。

施虐者依赖于服从者，正如后者也依赖于前者。一旦失去对方，两者均不能生存。差别只在于施虐者是指挥者、剥夺者、伤害者、污辱者，而受虐者则是被指挥者、被剥夺者、被伤害者、被污辱者。从表现形式上两者有相当大的区别，但在感情深处，差别则不很大，远不足以淹没他们的共同之处：即在结合中两者都失去了自我的完整。理解这一点我们就不会对以下现象感到惊奇：一个人对于不同的对象常常表现出施虐和受虐两种行为。希特勒最初以施虐方式对待人民，但以受虐方式对待命运、历史和自然的"更高权威"。他的结局——在彻底毁灭中自杀，就具备了他成功之梦同样的特征：绝对的支配欲。

与共生性结合相反，成熟的爱是保存个体完整、保存个性的结合。爱是人所具有的一种主动力量，它可以摧毁使人与人相分离的墙垣，使一个人能与他人相结合。爱既使人克服寂寞孤独之感，又允许人保存自我、保存各自的完整。在相爱中可以发生这样的奇特现象：两人融为一体，但同时又保存着各人自己。

如果说爱是一项活动，那我们就很难弄清"活动"一词的确切定义。根据现代用法，"活动"通常意指花费精力改变现状的行为。一个人行商、学医、操作流水线、制作桌椅或进行体育锻炼，都可被认为是在"活动"。这些活动的共同点在于它们都致力于实现一个外在目标。但是至于活动的动机人们却未加考虑，比如有人无休止地工作是为沉重的不安全感与孤独感所驱使，也有人是出于野心或对金钱的贪欲。在这些情况下人是某种激

情的奴隶，他的活动实际上是“被动的”，因为他处在“被驱使”的状态，他是承受者而不是“行动者”。相反，如果一个人漫无目的地静坐沉思，专心致志地体验自我以及自我与世界的一体，这种人也可能被认为是“被动的”，因为他未“做”任何事情；但实际上这种聚精会神的沉思是最高级的活动，它是灵魂的活动，唯有在内心自由和独立的条件下才是可能的。关于活动的意义有两种不同的观点，一种认为活动就是花费精力去实现外在目标；另一种则认为活动就是使用人的内在力量，而不论外在变化产生与否。后一种观点斯宾诺莎曾作过明确的概括。他将主动与被动的不同情感区分为“行动”与“激情”，发挥主动情感的人是自由的，因为他是自己情感的主人；发挥被动情感的人是被动的，因为他不了解自己行动的目的。因而斯宾诺莎认为美德和力量具有同一性，而羡慕、嫉妒、野心及任何贪欲都是激情；爱则是一种行动，是人的力量的运用，它只有在自由的条件下才能进行，而绝非是某种强制的结果。

爱不是一种被动的情感而是一种主动的行动；爱不是“陷入情网”而是“置身其中”。这就是爱的主动性特征，它可以概括地表述为主要是给予而不是接受。

什么是给予？问题似乎很简单，但实际上却复杂而又模糊。一般的错误理解都认为给予就是“放弃”某物，是被剥夺，是作牺牲。人的品质如果停留在接受型、剥削型或囤积型人格的阶段，他即会以这种方式给予。交易型人格的人也愿意给予，但仅仅是为了换取接受，没有接受的给予在他看来就是受骗。不具备创造型人格的人认为给予是一种剥夺，这种人多数都拒绝给予。

对于创造型性格的人来说，给予具有截然不同的意义。给予是人能力的最高表现。正是在给予的行动中，我感受到了我

的力量、我的财富和我的能力。通过给予，我的生命力和潜力得到升华，我自己也感受到了热情洋溢、精力充沛、幸福快乐。给予比接受更快乐，这是因为它不是被剥夺，我的活力正是通过给予的行动而表现出来的。

在物质领域，给予意味着富有。真正的富有者不是占有很多而是给予很多的人。忧心忡忡、患得患失的守财奴不管拥有多少财富。他在心理上总是贫穷的。能够给予自我的人是富有的，因为他能够把自我转达给他人。人只有在除最低生活必需品外一无所有时才无法享受给予物质财富的欢乐。但日常经验证明，人在考虑最低必需品时，既取决于他的实际财产，又取决于他的品性。众所周知，穷人比富人更愿意给予。自然，超过一定限度的贫穷会使人无法给予，所以贫穷令人感到耻辱，不仅因为它直接造成困苦，而且也因为它剥夺了穷人给予的欢乐。

但是给予最重要的领域毕竟不在于物质领域，而在于独特的人性领域。人给予别人的是什么呢？他给予了自我，给予他所拥有的最宝贵财富——他的生命。这并不是说他为别人牺牲自己的生命，而是指他给予了自己身上的活力；他给予了表现他生命活力的所有一切：他的欢乐、他的情趣、他的理解、他的知识、他的幽默、他的悲哀。在给予自己生命的过程中，他丰富了他人、升华了他人的生命意识，同时也升华了自己的生命意义。他不是为接受而给予，给予本身就是无比的快乐。在给予中他自然而然地给他人生活带来新的内容，而这新的内容又会反馈给他自身。在真正的给予中，他不能不接受回报。给予意味着使他人也成为给予者，他们共同分享他们给予生活的欢乐。在给予中新的东西产生了，两人都感激他们得到的新生活。马克思曾优美地表达过这一思想："一旦人真正成为人，一旦他与世界

的关系成为人性的关系，那就只能用爱交换爱，用信任交换信任，等等。如果你想欣赏艺术，你就必须要有艺术素养；如果你想影响他人，你就必须要有对他人强烈而深刻的影响力。你与人及自然的关系都必须要明确表现你真正的、独特的生活，必须要与你理想的目标一致。如果你爱了却没有唤起爱，如果你的爱没有再创造爱，如果你出自生命地倾心相爱，但却没有被人所爱，那你的爱就是无力而又不幸的。"① 给予即为接受，这还不仅体现在爱这一领域。老师受教于他的学生，演员被他的观众所感动，精神分析医生被他的患者所治愈——只要他们不把对方看成是对象，而是真正创造性地互相联系在一起。

我们无须再强调，爱作为一种给予的行为其能力取决于个人的性格发展，它的先决条件即是获得主要是创造性的定向。具有这种定向的人已经克服了对他人的依赖、对自我的崇拜、利用他人的心理或囤积的欲望。他相信自己的人性力量，相信依靠自己实现其目标的勇气。如果人缺乏这些品质，他就会害怕给予，因而也害怕去爱。

除了给予这一基本要素外，爱的主动性特征还明显地包含有其他一些基本要素，它们对于爱的所有形式都是共同的。这些要素即是关怀、责任感、尊重和理解。

母亲对子女的爱就充分体现了爱含有关怀之意。假如一个母亲对自己的婴儿漠不关心，既疏于哺育，又懒于照顾，那我们一定会对她的冷漠无情感到震惊；如果她无微不至地关怀着孩子，那我们也一定会被她的爱所感动。即使是爱动物、爱花木也

① 马克思《1844年经济学—哲学手稿》，斯图加特1953年版第300及301页。由我译成英文。

同样需含有关怀。如果一个女人声称她爱花，但又记不得给花浇水，我们就不会相信她对花的"爱"。爱就是对为我们所爱之生命及其成长的主动关怀。如果缺乏这种主动关怀也就没有爱。

关怀和操心还包含爱的另一要素，即责任感。今天人们常用责任感来表示职责，即外部强加给人的一种义务。但责任感就其基本意义来说完全是一种自愿的行为，它是我们对他人需要的反应，无论这种需要是表达出来还是未表达出来的。"有责任感"意味着能够并且愿意承担责任。人应为其同类负责，就象他为其自己负责一样。这样责任感在母子之爱中主要表现为对物质需要的关心，而在成年人的相爱中，则主要是指对他人精神需要的关心。

如果没有爱的第三个要素尊重，责任感就很容易蜕变为支配欲和占有欲。尊重并不是敬畏。尊重(respect)词根来源于 respicere(意即注视)，是指发现他人本质、了解他人特性的能力，尊重意味着对他人按自我意志生长和发展所抱的关心，因而它毫无利用之意。我希望我所爱者能按其自我的意愿、以其自我的方式生长、发展，而不是服务于我的目的。如果我爱他人，我就感到与他(或她)一体，但这时的他仍是他自己，因为我不需要他成为我的利用对象。很明显只有在我取得独立，在我无需扶持即能行走、无需支配或利用他人的条件下，尊重才是可能的。尊重只存在于自由的基础之上，正如一首法国民歌唱道："爱是自由之子。"的确，爱是自由之子，而绝非是支配之子。

缺乏对人的理解也不可能有对人的尊重。缺乏理解的关怀和责任感也都会是盲目的。而无关怀作动机的理解又会是空洞的。理解可分为许多层次。作为爱的一个要素的理解不是那种仅停留在表面的肤浅理解，而是渗透到内心的理解。只有当我

们超越了对自我的关心，而从他人的角度来看待他人时，才有可能达到这种理解。比如，我可能知道某人正在生气，即使他没有表现出来，但我能透过这层更深刻地了解他；我知道他的忧虑和担心，知道他的孤独感和犯罪感；这样我就理解了他的恼怒，不过是某种更深情感的流露，于是我把他看成为一个为忧虑和不安所折磨的人，而不再是一个恼怒的人。

理解与爱的问题有着更为重要更为基本的联系。与他人融合的基本需要是脱离自我孤独的牢笼，这与人的另一个独特的欲望即了解"人之秘密"的欲望是密切相关的。在生物学意义上生命即是一个奇迹、一个秘密；而在人的意义上来说人对于自身、对于他的同类，也是一个深不可测的秘密。我们知道自己，但即使竭尽全力，我们也难以了解自己；我们知道我们的同类，但我们又不了解他们，因为我们不是物，我们的同类也不是物。我们越是深入到自己或他人的内心，我们所要了解的对象就越是令我们困惑。然而我们又不能不渴望探求人们灵魂的秘密，渗透到表现"他"内心的最深处。

有一种了解秘密的极端办法，那就是完全凌驾于他人之上，强迫他做我们所要做、想我们所要想的事，将他转变成物，转变成我们的物，转变成我们的财产。这种企图了解别人的行为发展到极端便是虐待狂、折磨人的欲望和能力，即折磨人、强迫人在痛苦中吐露自己的秘密。

我们常常可以看到小孩往往会不加掩饰地表现出这种了解秘密的途径。为了了解一样东西，小孩常将它撕碎弄破。他们会肢解动物。为了探求蝴蝶的秘密他们会残忍地撕去动物的翅膀。残忍本身则隐藏着更深刻的动机：了解事物和生命秘密的欲望。

还有另一种了解“秘密”的途径，这就是爱。爱是对他人主动的渗透。其中我的了解欲为结合所平息，在结合的行为中我认识你，认识自己，认识他人——也认识“无”。通过这唯一的途径我认识到凡有生命之物皆可被了解，方法是通过结合的体验而不是依赖我们思想所能给予的任何知识。尽管虐待狂的动机是了解秘密的欲望，但他始终是无所可知；尽管他能将别人肢解，但他所做的无非是使他人毁灭。只有爱才是了解的唯一途径，我的追求在结合中被爱所满足。在爱及给予自我的行为中，在渗透到他人内心的行为中，我找到了自我，我发现了自我，我发现了我们两人，我发现了人。

这种了解自我、了解同类的渴望雕刻在特尔斐神庙的碑铭上：“了解汝自己！”这种渴望成了一切心理特征的最主要源泉。但是，因为人的欲望是欲了解人的一切及人最深处的秘密，所以泛泛的一般了解，仅通过思维的理解是不可能满足这种欲望的。即使我们千百倍地了解自我，我们也不能把握本质。对于自己，我们依然是一个谜，正如我们的同类对我们依然是谜一样。要充分了解的唯一途径是有赖于爱的行为：这种行为超越了思想、超越了语言，是投身于与他人结合的勇敢实践。然而思维的了解毕竟是心理学上的了解，在爱的行为中它是达到完全了解的必要条件。为了看清他人的本质，或者说为了消除我对他的幻想，即被不合理扭曲了的形象，我必须要客观地了解他人、了解自我。在爱的行为中，只有客观地了解一个人的时候，我才能发现他的最终本质。

了解人的问题与了解上帝的宗教问题是相类似的。西方传统的神学是通过思维来了解上帝、论述上帝的。神秘主义（它是一神论的必然结果）则放弃通过思维来了解上帝，而代之以通过

与上帝的直接结合的体验来了解上帝。在这种结合中已既无余地也无必要再来了解上帝了。

与人结合，或在宗教上与上帝的结合，决不是非理性的，恰恰相反，正如艾伯特·施维兹指出，它是理性的成果，是理性最大胆、最激进的成果。其立足点是基于人们的根本的认识能力是有限度的，而非偶然的。所以人们无法"攫取"，而只能通过爱的行为来了解人类及世间的一切秘密。心理学作为一门科学也有其自身的限度，正如神学的必然出路是神秘主义一样，心理学的最终出路就是爱。

关怀、责任感、尊重与了解是互相依存的。在成熟的人身上我们可以同时发现这些品质：他已形成了自己的创造力，他仅希望拥有他为之工作的事物，他已放弃了自以为无所不知、无所不能的自我陶醉的幻想，他已获得了真正创造性活动赋予他的内在力量，并由此获得了人性。

至此我已谈到爱是人类克服孤独，实现结合愿望的唯一途径。但是渴望结合的普遍的生存需要又自然要引起更为特殊的生物需要：即男女两性相结合的欲望。两性对立而又统一的思想在神话传说中得到了最生动的表述：男人和女人原为一体，后被分为两半，从此每一个男人都在寻找着他失去的女性那一半，希望能同她再度结合（两性源于一体的同样思想也出现在《圣经》故事中。夏娃是由亚当的肋骨长成的，即使这一故事已浸透了大男子主义的思想，认为女人从属于男人）。这一神话的意义是十分清楚的，两性的分离导致人寻求特殊方式的结合，即寻求与异性的结合。每一个男人和每一个女人身上都存在着这种男女两性的对立和统一，正如在生理上男人和女人都分泌异性的激素一样，在心理意义上男人和女人也是两性兼有的。他们兼

有接受和渗透的天赋、物质和精神的天赋。将这两类天赋结合起来，男人，或者女人，也就实现了自我的结合。这种对立和统一构成了一切创造力的基础。

同样，男女两性的对立和统一也是人际之间创造力的基础，这点在生物学上尤其明显：精子和卵子的结合即是婴儿诞生的基础。在纯粹的心理领域，情况也同样如此：男女相爱中每一个人都获得了新生（同性恋这种反常现象则不可能实现这种两性结合，因而同性恋者忍受着无法消除孤独之苦，而不能爱人的一般异性恋者也同样忍受着这种痛苦）。

此外，异性的对立和统一还存在于自然界，不仅明显地存在于动物和植物，而且还表现为两个基本功能即接受和渗透的对立和统一之中，如土地和雨水、河流和海洋、夜晚和白天、黑暗和光明、物质和精神。

两性的对立和统一问题促使我们就爱和性问题作进一步的讨论。我先前曾谈到弗洛伊德的错误在于完全把爱看成是性本能的表现或升华，而不了解性欲体现了人们需要爱情，渴望结合的要求。弗洛伊德的错误还不仅在于此，按照他的生理唯物观，他认为性本能是人体内产生的一种化学张力，这种张力给人带来痛苦，迫使人寻求释放，性欲的目的就是消除这种痛苦的张力，性满足即存在于该过程的完成之中。这种观点只有性欲的机制与机体营养不良时的饥饿和焦渴的机制一致的情况下才能奏效。这种观点把性欲看成是一种难忍的渴望，性满足即是消除这种渴望。确实，要以这种观点解释性行为，即手淫便是满足性欲的理想方式。在此弗洛伊德荒谬地忽略了性行为的心理一生理性质，无视男女两性的分离以及希望通过结合消除分离的愿望。这种不可思议的错误可能根源于弗洛伊德极端的大男子

主义思想，错误地认为性行为在本质上是男子的，无视女性独特的性要求。在《性学三论》一书中他表达了这一观点，认为里比多通常具有“男性的特征”，而不管它是存在于男子还是存在于女子身上。同样的观点还表现在弗洛伊德理论的一种文饰的形式中，他认为儿童把女人感受为被阉割的男人，而女人则为自己男性性器官的丧失寻求各种补偿。但女人毕竟不是被阉割的男人，她的性要求完全是女性的，根本不存在所谓“男性的特征”。

两性之间的相互吸引，仅仅部分是由于解除张力的需要，主要原因完全是出于同异性结合的需要。事实上情爱的吸引不单纯表现为性吸引。在性格和性功能上男女都有不同的特征。男性性格可定义为具有渗透、指导、主动、克制、冒险这类品质，女性性格可定义为具有创造性的接受、保护、务实、坚忍、母爱这类品质(需记住在单个人身上往往混合存在着两类性格，何种为主则取决于他或她的性别)。常有这种情况，一个男子由于在感情上还是一个孩子，其男子性格就显得薄弱，这时他就会特别强调他在性方面的男性地位以补偿这种不足。其结果就产生了唐璜一类人物，他需要证实自己作为男子在性方面的果敢和勇气，是因为不能确信自己在性格上是否具有男性特征。如果男性特征陷于麻木并发展到极端的程度，它就会扭曲、堕落，并往往转变成虐待狂；如果女性特征减弱或扭曲，则往往会转变成受虐狂或占有欲。

弗洛伊德由于对性作了过分的评价而遭到了人们批评，这些批评者希望将遭到持传统见解的人批评和敌视的成分从弗洛伊德的体系中剔除出去。弗洛伊德十分清楚这一动机，也正是基于这一原因竭尽全力修改了自己的性理论。的确，在他所处

的时代，弗洛伊德的理论是具有挑战性和革命性的。然而1900年的真理未必在五十多年之后仍然正确。性道德已发生巨大变革，弗洛伊德的理论已不再使西方中产阶级感到震惊，如果正统的精神分析学者们今天仍认为他们是在勇敢而又激进地捍卫弗洛伊德的性理论，那就只是一种唐·吉诃德式的激进主义了。实际上他们的精神分析已变成了照搬照抄的教条，而提不出任何批评当代西方社会的心理学问题。

我对弗洛伊德学说的批评，并不是指他过分强调了性，而是指他未能更深刻地理解性。他发现了人与人之间感情的意义，从而为我们迈出了第一步；同时他还依照自己的哲学假设，从心理学角度作了解释。但是在精神分析的进一步发展中我们必须要纠正和深化弗洛伊德的观点，将他的洞见从生理学方面转到生物学和人类生存这方面来。①

左菁 徐钧尧译

① 弗洛伊德在他后期关于生本能和死本能的概念中已朝这个方向迈出了一步。他把前者（爱欲）作为综合和统一的原则，与他的里比多概念完全不同。但是，尽管正统精神分析家接受了关于生本能和死本能的概念，却并未由此对里比多概念作根本的修正，尤其是在临床治疗方面。

人能占优势吗？
（1961年）

本书是作者在东西方关系处于"冷战"状态下写的一部政论性作品。显然是全面核战争的威胁促使他写了这部作品。他认为，要避免这个可怕的结局，必须有预见地、主动地对付人类所面临的危机；而美国奉行的政策却正好相反，它是建立在错误的前提和假定上的。顽固地不去正确认识对手，使它采取了核威慑这样一种极不明智的政策。但如果能破除自己错误的前提和假定，如实地认识自己的对手的话，那么完全应该，而且也可以采取一种更为明智的政策。

这里选择的是本书的第一章第一节和结论部分。

第一章　前　　言

一、有预见的变化和灾难性的变化

社会有它们自己的生命；它们以某些生产力的存在、地理和气候条件、生产技术、观念和价值，以及在这些条件下发展的某

种类型的人性为基础。它们就这样组织起来，以自己所适应的一种特殊形式继续生存。通常，每一个社会里的人都相信，他们的那种生存模式是自然的、合情合理的。他们几乎看不到任何其它的可能性，实际上，他们倾向于相信，他们的生存模式的根本变化将导致混乱和毁灭。他们真诚地相信自己的方式是对的，是神或人性的规律所批准的。取代他们赖以生存的那种特殊形式的唯一选择是毁灭。这种信仰不完全是灌输的结果，它植根于人的情感部分，植根于他的性格结构，这种性格结构是由一切社会与文化的安排造成的，人要做他不得不做的事，因此，他的能量就这样发挥出来，作为一个既定社会的有用成员，起到应有的特殊作用。正是由于这个原因，即思维样式根源于感情样式，所以思维样式非常顽固地抵制变化。

但是，社会却在变化。许多因素，象新的生产力，科学发现，政治征服，人口增长等等，都有助于变化。除了这些客观因素外，人逐渐增长的对于他的需要和他自身的意识，尤其是他日益迫切地需要自由和独立的意识，有助于他的历史处境——从穴居人的生存到不远的将来在空间旅行的人——的不断变化。

这些变化如何发生？

它们大部分是以极端的、灾难性的方式发生。大多数社会，领导者和被领导者，都不能预见到必然的变化而使自己自愿平静地去适应。他们习惯于因循守旧，并将此诗意般地美化为“完成他们的使命”，试图继续他们社会生活的基本样式而只做一些小小的变更和改进。甚至当与他们的整个结构完全而公然抵触的情况发生时，这样的社会仍盲目地试图延续它们的生活模式，直到它们再也不能对付时为止。然后它们被别的民族征服和摧毁，或者由于它们不再能以它们习惯的方式主宰生活而慢慢地

消亡。

那些最反对根本变化的是上层人物，他们从现存的秩序中得到的好处最多，因此不愿自愿放弃他们的特权。但统治和特权集团迷恋于物质利益，并不是许多文化不能产生必要变化的唯一原因。另一个同样重要的原因在于心理因素。领导者和被领导者，已经把他们的生活方式、思维概念和价值公式实体化了，并且奉若神明，严格地信奉它们。甚至只是稍有不同的概念就会引起强烈不安，被视为是对自己"正常"、"健全"思维的怀有敌意的、可怕的、疯狂的攻击。

对于克伦威尔派来说，罗马天主教徒是恶魔；对于雅各宾派来说，吉伦特派是恶魔；对于美国人来说，共产党人是恶魔。每一个社会中的人，似乎都把他的文化所产生的那种生活方式和思维方式绝对化，宁死也不愿变，因为在他看来，变等于死。因此，人类历史就是伟大文化的墓地，由于不能有计划地、理性地，自动地对挑战作出反应而走向灾难性结局。

但是，非极端的预见性变化也在历史中发生了。工人阶级从被无情剥削的对象的地位中解放出来，成为西方工业社会中有影响的经济伙伴，就是一个社会阶级关系中非极端变化的一个例子。英国工党政府在它被迫承认印度独立之前自愿承认印度独立则是国际关系领域里的一个例子。但到目前为止，这些有预见的解决办法只是例外，而不是历史的常例。宗教和平只是在三十年战争之后才来到欧洲，只是在罗马天主教徒和反天主教徒狂暴残酷的相互迫害之后才来到英国；在第一次世界大战和第二次世界大战时，和平只是在对双方千百万男女无益的杀戮和战争的胜负已见分晓很久之后才来到的。如果在这些强制的决定强迫他们接受之前双方就自愿地接受，人类岂不可以

得益不少？一个有预见的妥协岂不可以避免可怕的损失和大规模的残暴？

今天，我们再度面临一个关键的选择，在这个选择中，极端的解决办法和有预见的解决办法之间的区别可能就意味着我们文明的毁灭和繁荣成长之间的区别。今天的世界被划分为两个怀疑与憎恨地对峙着的集团。两个集团都有能力互相伤害，其严重程度是难以准确估量的。（在一次核战争中美国可以预期的损失预测从人口的三分之一到实际上全部人口被消灭不等；相似的预测也适用于苏联。）这两个集团全副武装，准备战争。它们互不信任，每一个都怀疑对方要征服和毁灭自己。目前这种基于毁灭的可能性的怀疑与威胁的均势还可能延续一段时间。但从长远来看，唯一的选择要么是核战争及其一切后果；要么是冷战的结束，这意味着裁军和两个集团之间的政治和平。

问题是，是否美国（和她的西方盟国）和苏联各自都一定要遵循它目前的方针，还是双方能够预见到某些变化，达到一个历史地可能的解决办法，这个解决办法同时为每一个集团提供了最佳利益。

这个问题与其它社会和文化已经遇到过的问题本质上是相同的；即是否我们能历史地理解政治行为。

这里，附属的问题出现了：是什么使一个社会得以生存，使它能对变化作出反应？没有简单的答案，但显然，社会首先必须能够把它的基本价值同次要价值和体制区分开来。这是困难的，因为次要的体制产生它们自己的价值，这些价值变得看起来象那些产生它们的人类和社会需要同样重要。当人们的生活同体制、组织、生活样式、生产和消费形式等纠缠在一起时，人们就情愿为了他们自己的产物而牺牲自己和别人，把他们自己的创造

物变成偶像来崇拜。并且，体制一般都抵制变化，因此，完全服从体制的人是无法自由地预见变化的。那么，对于一个象我们今天这样的社会来说，问题是人们是否能重新发现我们文明中人和社会的根本价值，撤回对他们体制的（或意识形态的）价值中那些已成为有害的价值的忠诚，即使不能说是崇拜的话。

过去与现实之间的一个巨大不同产生了这个紧迫的问题。在我们这种情况下，极端的、未预见到的解决办法将不会就象1918年或1945年的德国那样导致糟糕的和平局面；它将不会导致我们的一些人民——或俄国的一些人民——象被罗马帝国打败的那些民族那样成为俘虏。它最有可能导致现在活着的大多数美国人和大多数俄国人肉体的毁灭，导致一种对于幸存者的野蛮的、失去人性的独裁统治。这次，这种极端而非理性的或有预见而理性的行为之间的选择将影响到人类及其文化的生存，即使不是肉体的生存的话。

但是到目前为止，这种理性的——有预见的行为发生的机会是罕见的。不是因为在现实的情况下没有这样一种出路的可能性，而是因为双方都有由陈词滥调、仪式主义的意识形态以及甚至大量普遍的疯狂所造成思想障碍，使人们——领导者和被领导者——不能清醒地、如实地看到事实是什么，不能把事实和虚构分开，不能认清取代极端的解决办法。那种理性的有预见的政策首先要求批判地检验我们的假定，尤其是关于共产主义的本质、不发达国家的未来、避免战争的威慑的价值这样一些假定。它也要求严格地检验我们自己的偏见，检验某些支配我们行为的半病态的思维方式。

结　　论

人类发现它处于一个非常严重的局面。核威慑政策不会保证和平，却最有可能毁灭文明，即使它维护了和平，它肯定会毁灭民主。避免核浩劫和维护民主的第一步是同意普遍裁军，同时，在承认两个集团现存的所有权基础上同苏联达成妥协。

然而，这些步骤只是对付核战争当下危险的开始。从长远来看，它们并没解决世界的问题。今天主要的问题是构成人类大多数的不发达国家未来的进程，他们所坚持的不仅是获得政治独立，而且也要高速的经济发展。他们不会等上两百年来达到欧洲或美国的经济水平。除非能够证明，不用恐怖和毁灭个性，通过中央计划和工业化国家的经济技术援助，也能获得同样的结果。否则它们的方法将具有不可抗拒的吸引力。这种政策要求东方和西方承认一个中立的集团，加强作为负责管理裁军和经济援助的超国家组织的联合国力量。

实行这里所建议的政策需要大大改变美国人对此政策的可能性所持的怀疑态度。事实上，除非逐渐相信它构成了取代战争的唯一选择，否则接受这种政策似乎是不可能的。

首先，这样一种政策要求总统和国会使武装力量和大公司（尤其是那些在国外有巨大资本投资的公司）的特殊利益服从美国政策的主要目标——作为一个民主国家的和平和生存。

此外，这种政策要求西方在物质上和精神上重新定向，用对事实的客观现实的评价来代替对于共产主义的想象的——妄想

狂的态度。只有对我们自己采取一种批判的观点，承认在我们宣称的理想和我们的行为之间存在着不一致，这种现实主义才有可能。我们声称我们现在的制度是以一种高度的个人主义和宗教或世俗的人道主义为其特征的。实际上，我们是一个个人主义日渐减少的被管理的工业的社会。我们希望生产得更多，消费得更多，但无论作为个人还是作为一个国家，我们都没有目标。我们正在变成没有个性的组织机构内驯顺的成员，与我们自己疏远了，缺乏真正的感情和信念。这个事实使我们拚命强调俄国缺乏自由和个人主义，因为这样我们可以表示反对苏联社会的这些特征，而实际上我们在自己的社会中正在接近这些特征。

今天，俄国人在某些方面处于美国人一百年前所处的那种情况，他们在建设一个社会，充满希望和热情地前进，要完成他们已经开始做的事。而在美国，虽然仍有不必要的贫困和痛苦，我们只是在完成剩下要做的事；我们只是在做更多同样的事。我们看不到新的东西，没有真正激励我们的目标。如果这样继续下去，我们和西方都将不能生存。我们缺乏精力和生命力，而这种精力和生命力对于任何在世界上生活和生存的国家和国家集团都是必需的。这个世界正目睹着沉默了几百年的民族的觉醒。我们的武器救不了我们——它们最多在我们灭亡后半小时把我们的敌人拖入浩劫。

能拯救我们和帮助人类的，是人道主义和个人主义精神以及美国反殖民主义传统的复兴。由于我们对不发达人民的犹豫不决的并且常常是模棱两可的政策，我们已经帮助共产党人实现了他们最重大的成功之一：成为“新世界”的历史运动的领袖，并且给我们打上试图阻止历史潮流的“反动”势力的印记。我

们必须完全地、无保留地，而不是半心半意和犹豫不决地顺应这股历史浪潮，在这方面如果不是胜过共产党人的话，至少也和他们不相上下。正如一再所说的那样，当前的斗争是人心的争夺。不能用除了它们的作者之外谁也不相信的空洞的口号和宣传伎俩来赢得这场斗争。只有提供了真正的思想（因为它们植根于一个民族生活的现实之中）的人，才能赢得这场斗争。

西方是衰老了，但决没有精疲力尽。它已经用历史上空前的科学思想方面的成就显示了它的生命力。我们并不是为了衰竭而痛苦，而是因为没有目标，因为使我们气馁的矛盾想法而痛苦。如果我们问自己，我们在何处，往何处去，我们将有机会在社会、经济、政治和精神上提出新的目标。

苏联制度向我们提出了挑战，我们只有发展一种比共产主义更好地满足人的需要的制度，才能应战。但是，虽然我们大谈自由与我们制度的优越性，我们却逃避苏联的挑战，宁愿把共产主义描述成一个用暴力和颠覆来征服世界的国际阴谋。俄国人希望把共产主义的胜利看作是它的优越性的结果。是否我们害怕我们无法对付共产主义的竞争，是否这就是我们为什么宁肯把这场斗争规定为军事斗争而不是社会——经济斗争的原因？我们是否不愿在我们自己的社会中做出必要的变化，是否由于这个原因，我们声称根本的变化是不必要的？我们是否害怕抑制我们在拉丁美洲的共同投资者的政治影响？由于专注于对我们的军事威胁和由此而来的军备竞赛，我们错过了一个胜利的机会：证明在本国和在亚洲、非洲和拉丁美洲，经济发展与个性，经济和社会计划与民主都是可能的。这才是对于共产主义挑战的回答——而不是核威慑。

我们目前的思维是一种根深蒂固的、然而是无意识的失败

主义的征兆，是对我们赞扬的价值缺乏信仰的征兆。我们只是用专注于共产主义的邪恶和助长对其憎恨的感情来掩盖这种失败主义。如果我们继续我们的威慑政策，继续以自由的名义同独裁政权结成不光彩的联盟，我们将会摧毁我们希望保卫的价值。我们将会失去我们的自由，甚至我们的生命。

今天，要紧的是保护这个世界；但为了保护它，必须做出某些变革，为了进行这些变革，必须理解和预见历史的潮流。

一切善良的人们，或者不如说，一切热爱生命的人们，必须为了生存，为了延续生命和文明而结成一条统一战线。人类必须用他已经取得的科学和技术的进步来解决饥饿和贫困问题，他也可以在不同的方向试试各种解决办法。只有一件事是他经受不起的——那就是继续备战，导致浩劫。我们还有时间预见即将到来的历史发展，改变我们的进程。但除非我们马上行动，我们将失去主动。我们创造的环境、体制和武器将接管并决定我们的命运。

张汝伦译

马克思关于人的概念
(1961年)

这是一本在西方广为流传的著作，自1961年初版，截止1979年就印了27次。作者在书中论述了他对马克思主义的实质、目标以及马克思关于人性、异化等一系列问题的理解和看法。他认为，马克思主义的实质是人道主义，其目标是实现人道主义的社会主义；马克思的中心论题“是要使异化的、无意义的劳动变成生产性的、自由的劳动”。作者把人的物质需要的满足和人性的解放对立起来，认为马克思对资本主义的批判不是针对资本主义“财富的分配不公正”，而是针对资本主义使劳动异化、从而使人变成“残废的怪物”，丧失了人性；马克思所关心的不是“使工人获得资本家今天拥有的东西”，而是“使工人能够具有完全的人性”。作者声称要“恢复对马克思的哲学的正确理解”，实质上他是站在新弗洛伊德主义的立场上片面曲解马克思主义，阉割马克思学说的革命的批判的内容，试图把弗洛伊德的精神分析学与马克思主义溶合起来，把马克思主义改铸成能为资产阶级所接受的“人道主义”(人本主义)。

全书共八章，这里选译的是其中的第四章。

第四章　人的本性

一、关于人性概念

马克思与许多当代的社会学家和心理学家不一样，他不相信不存在象人的本性那样的东西，也不相信人生来就是一张白纸，任由文化在这张白纸上留下它的烙印。马克思跟这种社会学的相对主义正好相反，他以下述思想为出发点：人作为人是一个可认识、可确定的实体；人不仅能够按照生物学、解剖学和生理学来加以规定，而且能够按照心理学来加以规定。

当然，马克思从来不想把"人的本性"跟他自己的那个社会中所盛行的那种人的本性的特殊表现等同起来。马克思在反驳边沁时指出："假如我们想知道什么东西对狗有用，我们就必须探究狗的本性。这种本性本身是不能从'效用原则'中虚构出来的。如果我们想把这一原则运用到人身上来，想根据效用原则来评价人的一切行为、运动和关系等等，就**首先要研究人的一般本性，然后要研究在每个历史时代发生了变化的人的本性。**"① 必须注意，人的本性这个概念，对于马克思来说不是一种抽象物，正如对于黑格尔来说也不是一个抽象物一样。人的本性就是人的本质，这跟人的历史上存在的各种形式是显然不同的。正如马克思所说："人的本质并不是单个人所固有的抽

① 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第669页，着重号是弗洛姆加的。

象物。"①还必须注意，上面引用的"老年马克思"所写的《资本论》中的那句话表明，青年马克思在《经济学—哲学手稿》中所阐述的人的本质的思想在马克思一生的思想中具有连续性。虽然马克思后来不再使用"本质"这个词，因为这个词是抽象的和非历史的。但是，马克思以一种更加符合历史变化的形式，在"人的一般本性"和每个历史时代"变化了的人的本性"之间的区别中，显然保留了关于人的本质的思想。

跟区分一般的人的本性和每一文化中的人的本性的特殊的表现相一致，如我们上面所说，马克思也区分了人的两种类型的内驱力和欲望，一种是**不变的**或固定的，诸如食欲和性欲，这是人的本性的组成部分，它们只能在不同的文化中所采取的形式上和方向上有所改变；另一种是"**相对的**"欲望，这不是人的本性的组成部分，"它们的起源应归于一定的生产和交换的条件"②。马克思以资本主义的社会结构所产生的需要作一个例子。他在《经济学—哲学手稿》中写道："因此，对货币的需要是国民经济学所产生的真正需要，并且是它所产生的唯一需要。……甚至从主观方面来说，这也部分地表现在下述情况上，即产品和需要的范围的扩大，成为对不近人情的、过于讲究的、违反自然的和想入非非的欲望的精心安排的和总是考虑周到的迎合。"③

---

① 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第7页。

② 马克思：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》，英文版，第5卷，第359页，弗洛姆译。

③ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第85—86页，在弗洛姆所引用的该手稿英译本中，"国民经济学"译为"现代经济"。——译注

马克思认为，人的潜能是一种给定的潜能；人仿佛是人的原材料，就此而论，是不能改变的，正如人脑的结构有史以来就一直保持不变一样。然而，人在历史的过程中确是变化了的；他发展了自己，他改造了自己，他是历史的产物；既然他创造了自己的历史，那么他也就是他自己的产物。历史是人的自我实现的历史；历史无非就是通过人的劳动和生产过程的人的自我创造：“全部所谓世界史不外是人通过人的劳动的诞生，是自然界对人说来的生成，所以，在他那里有着关于自己依靠本身的诞生，关于自己的生产过程的显而易见的、无可辩驳的证明。”①

二、人的自我能动性

马克思关于人的概念植根于黑格尔的思想。黑格尔是从现象和本质不一致这一观点出发的。这位辩证的思想家的任务就是“把本质从实在的现象过程中区分出来，并把握它们之间的关系”②。或者用另一种方式来说，这一任务就是要解决本质和生存（existence）之间的关系的问题。在生存的过程中，本质得到了实现，与此同时，生存则意味着复归本质。“只要人不摧毁世界的那种死气沉沉的客观性，不认识到处在事物和规律固定的形式‘背后’的他自身以及他自己的生命，那么这个世界就是一个疏远的和不真实的世界。一旦他终于达到自我意识，那么他就不仅踏上了通向他本身的真理的征途，而且也踏上了通向他的世界的真理的征途，并且随着这一认识，也就会有行动。他力图将这种真理变为行动，从而使世界成为一个本真的世界，也就

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第84页。

② 马尔库塞：《理性与革命》，1941年英文版，第146页。

是实现人的自我意识。"① 黑格尔认为，在主客体相分裂的情况下，不能获得认识，在这种情况下，客体被理解为是某种和思索者相分离、相对立的东西。为要认识世界，人必须使世界成为自己的世界。人和物不停息地从一种状态过渡到另一种状态；因此，"只有当事物已经确定了它的一切规定性，并且使这些规定性成为它的自我实现的要素时，事物才是自为的，因此，在所有变化的条件下，事物总是'复归自身'"②。在这一过程中，"进入它自身之内就成为本质"。照黑格尔看来，这种本质，即存在的这种统一，贯穿在变化中的这种同一性，乃是一个过程，在这个过程中，"每个事物克服它固有的矛盾，并把它自己作为一个结果展现出来。""因此本质既是本体的，同样也是历史的。事物的本质的潜力是在确定它们生存的那个同样广泛的过程中使自己得到实现的。当事物的潜力在现实的条件下，并通过现实的条件而成熟的时候，本质就能实现它的生存。黑格尔把这个过程描绘为向现实性的过渡。"③ 与实证主义相反，黑格尔认为，"事实仅当跟那种本身虽还不是事实，但已经在给定的事实中作为一种现实的可能性表现出来的东西相关联时，才成其为事实。或者说，事实就是那样一些东西，这些东西只是一个过程中的一些要素，可是这个过程引导这些要素超越它们自身而达到那种实际上还没实现的东西。"④

关于事物所固有的潜力的观念，关于潜力在其中显现自己的辩证的过程的观念，以及关于这个过程就是这些潜力的能动

---

① 马尔库塞：《理性与革命》，1941年英文版，第113页。

② 同上书，第142页。

③ 同上书，第149页。

④ 同上书，第152页。

运动的观念，是黑格尔的整个思想的顶点。在斯宾诺莎的伦理体系中，已经可以看到对人内部的这种能动过程的重视。斯宾诺莎认为，一切情感可以分为两类：一类是消极被动的情感（情欲），通过这类情感，人感受痛苦，而且对实在还没有一个恰当的观念；另一类是积极的情感（行动）（慷慨和刚毅），在这种情感中，人是自由的和生产性的（productive）①。歌德象黑格尔一样，在很多方面受到斯宾诺莎的影响，他把这种关于人的生产能力的观念加以发展，使之成为他的哲学的中心思想。他认为，一切衰亡中的文化都以追求纯粹的主观性为特征，而一切进步的时代则试图通过自己的主观性把握世界的本来面目，但并不是与这一世界相分离②。他以诗人为例说明："诗人难道只是咏叹几句主观的词句么？不！那离诗人还相去很远。一旦知道如何**使世界适应自己**，并知道**如何表现这种适应**时，他就是诗人。这样他永远生气勃勃，欣欣向荣，而他心中的那块纯粹主观的园地，则已焦萎枯黄，沉默无声。"③歌德说："人正是因为认知世界，才认知他自己；人只是在他自身范围内认知世界，并且只是在世界的范围内意识到自己。每一个被正确地认识的新的客体都在我们自身之内打开了一个新的器官。"④歌德在他的《浮士德》

---

① 这是弗洛姆常用的一个词汇，它的含意比我们一般所用的"生产性的"（或"生产的"）更广，常与消极的、被动的、机械的、缺乏创造力的、非创新的等等相对，难以用一个适切的中文词汇表达。本书其它篇章也根据上下文内容译为"创发性的"、"创建性的"、"创造性的"、"建设性的"等。本文因涉及马克思的著作和思想，国内学术界一般译为"生产性的"，故按此译。但须注意，这里说的"生产"包含有积极、主动、创造等意义。——译注

② 歌德：1826年1月29日跟爱克曼（Eckermann）的谈话。

③ 同上，着重号是弗洛姆加的。

④ K·勒维特：《从黑格尔到尼采》，1741年德文版，第24页。

中，对于人的生产能力的思想给予最富诗意的最有力的表述。浮士德教诲道：既不是财产和权力，也不是感性的满足，能实现人对人生的意义的期望；在这一切之中，人依然跟整体相分离，因此人仍然是不幸的。只有在生产性的活动中，人才能使人生有意义，虽然他在这一过程中享受人生，但他并不贪婪地想保住这人生。他戒绝了占有的贪婪欲望，他已被存在所满足，他是充实的，就因为他是空虚的；他之所以享有许多东西，就因为他没有多少东西[①]。黑格尔最系统最深刻地阐述了生产性的人这一观念：个人之成其为生产性的人，因为他不是消极被动的，而是能动地跟世界发生关系的；人之成其为个人，只是因为他在生产性地把握世界的过程中，使世界成为他自己的世界。黑格尔富有诗意地表述了这一思想，他说，主体要想使每个内容得以实现，就要通过"把它从可能性的黑夜过渡到现实性的白昼。"黑格尔认为，只有通过继续不断的活动，才有可能使个人的力量、能力和潜力得以发挥，通过纯粹沉思和感受，是决不能得到发挥的。斯宾诺莎、歌德、黑格尔和马克思都认为，人之所以是活生生的，只是因为他是进行生产活动的，是因为他在表现他自己的特殊的人类力量的活动中、在他以这些力量掌握世界的活动中掌握了那个处于他自身之外的世界。如果人不进行生产活动，如果人是消极的被动的，那么他就什么也不是了，他就死了。在这种生产活动的过程中，人实现了他自己的本质，人复归到他自己的本质中去，用神学的语言来说，这无非就是复归于上帝。

---

① 参看我的《自我的追寻》（纽约1947年版）一书中对这种创发性性格定向所作的详细阐述。

马克思认为，人是以“运动原则”为其特征的。他在说到这一点的时候引证神秘主义大师雅各·波墨（Jacob Boehme）的话，这是很有意思的①。对运动原则决不能作机械的理解，而应把它理解为是一种趋势，一种创造性的活力、精力；马克思认为，人的激情“是一个精神饱满地为自己目标而奋斗的人的本质力量。”

当我们读到马克思如何把生产能力这一概念运用到爱这种现象时，就更容易理解这一概念与被动性概念是相对立的了。马克思写道：“我们现在假定人就是人，而人跟世界的关系是一种合乎人的本性的关系；那么，你就只能用爱来交换爱，只能用信任来交换信任，等等。如果你想得到艺术的享受，你本身就必须是一个有艺术修养的人，如果你想感化别人，你本身就必须是一个能实际上鼓舞和推动别人前进的人。你跟人和自然界的一切关系，都必须是同你的意志的对象相符合的、你的现实的个人生活的明确表现。如果你的爱没有引起对方的反应，也就是说，如果你的爱作为爱没有引起对方对你的爱，如果你作为爱者用自己的生命表现没有使自己成为被爱者，那么你的爱就是无力的，而这种爱就是不幸。”② 马克思也十分明确地表述了男女之爱作为人与人之间的直接关系的重要意义。马克思反对那种提出使一切性的关系社会化的粗陋的共产主义，他写道：“拿妇女当作共同淫乐的牺牲品和婢女来看待，这表现出了人在对待自己本身方面所经历的那种无限的堕落，因为男人如何对待妇女，以及对直接的、自然的、类的关系如何理解，都毫不含糊地、确凿无疑

① 参见 H·波皮茨《异化的人》，巴塞尔德文版，第119页。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第108—109页。

地、明显地、露骨地表现出这种关系的秘密。男女之间的关系是人与人之间的直接的、自然的、必然的关系。在这种自然的、类的关系中，人同自然界的关系直接地含着人与人之间的关系，而人与人之间的关系直接地就是人同自然界的关系，就是他自己的自然的规定。因此，这种关系以一种感性的形式、一种显而易见的事实，表明属人的本质在何种程度上对人说来成了自然界，或者，自然界在何种程度上成了人的属人的本质。因而，根据这种关系就可以判断出人的整个文明程度。根据这种关系的性质就可以看出，人在何种程度上对自己说来成为类的存在物，对自己说来成为人并且把自己理解为人。男女之间的关系是人与人之间最自然的关系。因此，这种关系可以表现出人的自然的行为在何种程度上成了人的行为，或者，人的本质在何种程度上对人说来成了自然的本质，他的属人的自然界在何种程度上对他说来成了自然界。这种关系还表明，人之需要在何种程度上成了人的需要，也就是说，其他人作为人在何种程度上对他说来成了需要，他在他个人的存在中在何种程度上同时又是社会的存在。”①

理解马克思关于主体和客体之间的关系的思想对于理解他关于能动性的概念极为重要。人的感觉，就它们是天然的动物的感觉而言，只有有限的意义。“对于一个饥肠辘辘的人说来并不存在着食物的属人的形式，而只存在着它作为食物的抽象的存在；同样地，食物可能具有最粗糙的形式，并且不能说，这种饮食与动物的摄食有什么不同。忧心忡忡的穷人甚至对最美丽的

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第72—73页。

景色都无动于衷"① 。因此说，人所具有的感觉，自然需要通过这种感觉之外的对象来形成。任何对象只能是对我自己的一种官能的证实。"因为不仅是五官感觉，而且所谓的精神感觉、实践感觉(意志、爱等等)——总之，**人的**感觉、感觉的人类性——都是由于**相应的**对象的存在，由于存在着人**化了的**自然界，才产生出来的。"② 马克思认为，对象"确证和实现他的个性……对象**如何**对他说来成为**他的**对象，这取决于**对象的性质**以及与其相适应的**本质力量**的性质；……每一种本质力量的独特性，恰恰是这种本质力量的**独特的本质**，因而也是它的对象化之独特的方式，它的**对象性的**、**现实的**、活生生的**存在**方式。因此，人不仅在思维中，而且以全部感觉在对象世界中肯定自己。"③

在与对象世界发生关系的过程中，通过人自己的力量，外部世界对人来说成为实在的，而且实际上只是由于"爱"才使人真正相信人之外的那个对象世界的实在性。主体和客体不能相分离。"眼睛变成了**人的**眼睛，正象眼睛的**对象**变成了通过人并为了人而创造的社会的、**属人的**对象一样。……感觉为了物而同物发生关系，但这种物本身却是对自己本身和对人的一种**对象性的**、**属人的**关系；反之亦然。因此，[对物的]需要和享受失去了自己的**利己主义**性质，而自然界失去了自己的赤裸裸的**有用性**，因为效用成了**属人**的效用。(只有当物以合乎人的本性的方式跟人发生关系时，我才能在实践上以合乎人的本性的态度对待

---

① 马克思：《1844 年经济学—哲学手稿》，人民出版社 1979 年版，第 79—80 页。

② 同上书，第 79 页。

③ 同上书，78—79 页。

物。)"①

马克思认为,"**共产主义是私有财产**②**即人的自我异化的积极的扬弃,**因而也是通过人并且为了人而对人的本质的真正占**有;**因此,它是人向作为**社会的人**即合乎人的本性的人的自身的复归,这种复归是彻底的、自觉的、保存了以往发展的全部丰富成果的。这种共产主义,作为完成了的自然主义,等于人本主义,而作为完成了的人本主义,等于自然主义;它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决,是存在和本质、对象化和自我确立、自由和必然、个体和类之间的抗争的真正解决。它是历史之谜的解答,而且它知道它就是这种解答"③。马克思把这种与对象世界的积极的关系称为"生产性的生活"。"这是创造生命的生活。生命活动的性质包含着一个物种的全部特性、它的类的特性,而自由自觉的活动恰恰就是人的类的特性。"④

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社1979年版,第78页。(在弗洛姆所引用的该手稿的英译本中,这段话的第一句译为"当眼睛的对象变成了通过人并且为了人而创造的社会的、属人的对象时,眼睛才变成人的眼睛。——译注)上面这段话中的最后一句跟禅宗佛教所阐发的思想以及跟歌德所阐发的思想几乎完全一致。事实上,歌德、黑格尔和马克思的思想都跟禅宗的思想有密切的关系。他们一致认为:人克服主客体的分裂;对象既是对象,又不是对象,以这样一种新的态度来处理对象,人就成了与对象一致的人,虽然人和对象依然是两个。人在以人的方式跟对象世界发生关系的过程中,克服自我异化。

② 马克思在这里以及在其他论述中所使用的"私有财产"这个词决不是指有用之物(如房子、桌子等等)的私有财产。马克思用这个词所指的是那个"有产阶级"的财产即资本家的财产。资本家因为拥有生产资料,能够雇用没有财产而迫不得已为他们劳动的个人。在马克思的用法中"私有财产"始终是指资本主义的阶级社会中的私有财产,因为私有财产是一个社会的和历史的范畴;例如,这个词不是指在社会主义社会中的有用之物。

③ 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社1979年版,第73页。

④ 同上书,第50页。

马克思所说的“类的特性”就是指人的本质；它正是全人类的，它是在通过人的生产活动的历史过程中实现的。

从人的自我实现这一概念出发，马克思进而提出了关于富有和贫困这一新的概念，这个概念不同于政治经济学中的富有和贫困的概念。马克思说：“我们知道，丰富的人和丰富的、人的需要如何代替了经济的富有和贫困。丰富的人同时也是需要人的十分完满的生命表现的人，是他自身的实现在自己身上表现为内在的必然性即需要的人。不仅是人的富有，而且人的贫困，在社会主义的前提下也同样地具有人的、因而是社会的意义。贫困是一种受动的纽带，它迫使人感觉到对其他人这种最大的财富的需要。因此，对象性的东西在我身上的统治，我的本质活动的感性的爆发，是在这里进而成为我的本质之活动的情欲。”① 在此以前几年，马克思也表达过同样的思想：“我觉得我确实喜欢的那种东西〔他在这里特别指的是出版自由〕的存在是一种必要，一种需要，如果没有它，我的本质就不能得到实现、满足和完成。”②

“〈通过私有财产及其富有和贫困——物质的和精神的富有和贫困——的运动，正在产生的社会为自己找到这一形成过程所需的全部材料；同样地，已经产生的社会，作为自己的恒定的现实，也创造着具有人的本质的全部丰富性的人，创造着具有深刻的感受力的丰富的、全面的人。〉我们知道，主观主义和客观主义，唯灵主义和唯物主义，能动和受动，只是在社会状态中才失

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第82页。富人作为穷人需要别人帮助这样一个辩证概念，在很多方面类似于梅斯特·艾克哈特在“穷人是幸福的”这篇讲词中所表述的贫穷概念。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，英文版第184页。

去它们彼此间的对立，并从而失去它们作为这样的对立物的存在；我们知道，理论的对立本身的解决，只有通过实践的途径，只有借助于人的实践的力量，才是可能的；因此，对立的解决决不仅仅是认识的任务，而是一个现实的、生活上的任务，而正是因为哲学把这一任务仅仅看作理论的任务，所以哲学未能解决它。”①

与富有的人这一概念相对应的是马克思关于占有感和存在感之间的差别的观点。马克思说："私有财产使我们变得如此愚蠢而片面，以致任何一个对象，只有当我们拥有它时，也就是说，当它对我们说来作为资本而存在时，或者当我们直接享有它，吃它，喝它，穿戴它，住它等等时，总之，当我们消费它时，它才是我们的，——尽管私有财产也把享有的这一切直接的实现仅仅看作生活手段，而以占有的这一切直接的实现为手段的那种生活是私有财产的生活——劳动和资本化。

因此，一切肉体的和精神的感觉为这一切感觉的简单的异化即拥有感所代替。为了使属人的存在物能够从自身产出自己的内在的财富，必须使他沦落到怎样一种绝对的贫困啊。”②

马克思承认，资本主义的经济学尽管具有世俗的和富于情欲的外表，"实际上却是道德科学、最最道德的科学。它的基本教义是：自制，对生活的和一切人的需要的摒弃。你越是少吃，少喝，少买书，少上剧院、舞会和餐馆，越是少想，少爱，少谈理论，少唱，少画，少击剑等等，你就能积攒得越多，你的既不致为蛀虫所蚀也不致为盗贼所夺的宝藏，亦即你的资本，也就越大。你存在得越少，你表现你自己的生命越少，你就有得越多。你的外

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第80页。
② 同上书，第77页。

化了的生命就越大，你的异化了的本质也积累得越多。||XV||国民经济学家把从你那里剥夺去的那一部分生命和人性，用货币和财富补偿给你，而你自己所办不到的一切，你的货币都能办到：它能吃，能喝，能赴舞会，能上剧场，能旅行，能为自己获得艺术、学识、历史珍品和政治权力——它能为你占有这一切；它能购买这一切；它是真正的能力。但是，尽管货币就是这一切，货币却除了自己本身以外不能创造任何东西，除了自己本身以外不能购买任何东西，因为其余的一切都是它的奴仆，而当我占有了主人，我也就占有了奴仆，我也就无须再去追求主人的奴仆。因此，一切情欲和一切活动都必然湮没在发财欲中。劳动者只有权拥有他为了生活下去所必需的那么多，并且只有权为了拥有[这么多]而生活下去。"①

马克思认为，社会的目的不是把生产有用的东西当作一种自在的目的。他说，人们容易忘记"过多的有用的东西的生产会生产出过多的无用的人口。"②浪费与节约、奢侈与寒酸、富有与贫困之间的矛盾只是表面的，因为事实上所有这些自相矛盾的东西都是同义语。在今天，当共产党人和大多数社会党人，除了印度、缅甸以及欧洲和美洲的一些著名的社会主义者外，都接受那条构成整个资本主义制度的基础的原则，即以最大限度的生产和消费为社会的确定的目的这一原则的时候，理解马克思的这一主张尤为重要。当然，我们决不能把这样两个目标混淆起来，一个是要克服妨碍尊严生活的赤贫，另一个是不断增长消费，后一目标对于资本主义和赫鲁晓夫主义来说具有最高价值。马克思的立场是十分清楚的：既要征服贫困，又要反对把消费作

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第88—89页。

② 同上书，第89页。

为最高目的。

马克思认为，**独立**和**自由**是以自我创造的行动为基础的。“任何一个存在物只有当它立足于自身的时候，才在自己的眼里是独立的，而只有当它依靠自己而**存在**的时候，它才算立足于自身。靠别人的恩典为生的人，认为自己是一个从属的存在物。但是，如果我不仅靠别人维持我的生活，而且别人还**创造了**我的**生活**，别人还是我的生活的**泉源**，那么，我就是完全靠别人的恩典为生的；而如果我生活不是我自己本身的创造，那么，我的生活就必定在我之外有这样一个根基。”① 或者用马克思的另一个说法来表达，人“仅当他在跟世界所发生的每一个关系中，在他看着、听着、嗅着、尝着、感觉着、思考着、愿望着、恋爱着的时候，肯定他的个体是一个完整的人的时候，简言之，仅当他肯定和表现他的个体的一切器官的时候”，仅当他不仅**来**而且**去**都自由的时候，才是独立的。

马克思认为，社会主义的目的就是人的解放，而人的解放同人的自我实现一样处在人跟自然的生产性的相关联、相统一的过程之中。社会主义的目的是使个人的个性得到发展。从马克思对他称之为“粗陋的共产主义”的评论中，可以清楚地推知他对苏联式的那一类共产主义的制度将会抱有怎样的看法。这种粗陋的共产主义“具有两种形态：第一，**实物**财产对它的强有力的统治，使得它极力要把**一切不能作为私有财产**由一切人所占有的**东西**加以摧毁；它想用**强力**抹煞天赋等等。在它看来，物质上的直接的**占有**是生活和生存的唯一目的；**劳动者**这个范畴并没有被扬弃，而是被推广到一切人身上；私有财产关系仍然是整

① 马克思：《1844年经济学——哲学手稿》，人民出版社1979年版，第82—83页。

个社会同实物世界的关系；最后，把普遍的私有财产同私有财产对立起来的这个运动以一种动物的形式表现出来：这个运动把使妇女成为公有的和共有的财产的共妻制同婚姻（这实际上是排他的私有财产的一种形式）对立起来①。可以说，共妻制这一思想暴露了这个还是完全粗陋的和没有头脑的共产主义的秘密。正象妇女在这里从婚姻转向普遍的卖淫一样，财富即人的对象化了的本质的整个世界也从它同私有者的排他的婚姻关系转向它同整个社会的普遍卖淫的关系。这种到处否定人的人格的共产主义，不过是私有财产（它就是这种否定）的彻底表现而已。普遍的和作为权力而形成的嫉妒，是贪欲所借以表现自己和只是用另一种方式来借以满足自己的隐蔽形式。任何私有财产，就其是私有财产而言，都至少对较富裕的私有财产感到嫉妒和平均欲，以致这种嫉妒和平均欲甚至构成竞争的本质。粗陋的共产主义不过是从想象的最低限出发的这种嫉妒和这种平均化的完成。这种共产主义具有一个确定的、狭隘的尺度。对整个文化和文明的世界的抽象否定，向贫穷的、粗野的和没有欲望的人——这种人不仅没有超越私有财产的水平，甚至从来没有达到私有财产的水平——的违反自然的单纯性的倒退，恰恰说明了私有财产的废除决不是对私有财产的真正占有。

〔在粗陋的共产主义看来，〕共同性只是劳动的共同性和作为普遍的资本家的共同体即公共资本所支付的工资的平等。相互关系的两个方面被提高到想象的普遍性的程度：劳动是每个人的本分，而资本是整个社会的公认的普遍性和力量。"②

① 马克思在这里是指当时某些反常的共产主义思想家的空论，这些思想家认为，如果什么都是公共的财产，那么妇女也应该是公共的财产。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第71—72页。

只有联系到马克思关于劳动的概念，才能充分理解马克思关于人的自我实现这整个概念。首先，必须注意，对于马克思来说，劳动和资本决不仅仅是经济学的范畴；它们是人类学的范畴，在这些范畴中包含着植根于马克思的人道主义立场的价值判断。资本是被积累起来的东西，它代表着过去；而另一方面，劳动则是或者在它是自由的时候应该是生命的表现。马克思在《共产党宣言》中说："在资产阶级社会里是过去支配现在，在共产主义社会里是现在支配过去。在资产阶级社会里，资本具有独立性和个性，而活着的个人却没有独立性和个性。"① 马克思在这里再一次继承黑格尔的思想，黑格尔把劳动理解为"人的自我创造的活动"。对于马克思来说，劳动是一种活动，而不是一种商品。马克思最初把人的机能称之为"自我能动性"，而不是称之为劳动，并且说"劳动的废除是社会主义的目的"。后来，马克思区分了自由的劳动和异化的劳动，这样他就使用"劳动的解放"这个术语。

"劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身的活动来引起、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程。人自身作为一种自然力与自然物质相对立。为了在对自身生活有用的形式上占有自然物质，人就使他身上的自然力——臂和腿、头和手运动起来。当他通过这种运动作用于他身外的自然并改造自然时，也就同时改变他自身的自然。他使自身的自然中沉睡着的潜力发挥出来，并且使这种力的活动受他自己控制。在这里，我们不谈最初的动物式的本能的劳动形式。现在，工人是作为他自己

① 马克思：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第266页。

的劳动力的卖者出现在商品市场上。对于这种状态来说，人类劳动尚未摆脱最初的本能形式的状态已经是太古时代的事了。我们要考察的是专属于人的劳动。蜘蛛的活动与织工的活动相似，蜜蜂建筑蜂房的本领使人间的许多建筑师感到惭愧。但是，最蹩脚的建筑师一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果，在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着，即已经观念地存在着。他不仅使自然物发生形式变化，同时它还在自然物中实现自己的目的；这个目的是他所知道的，是作为规律决定着他的活动的方式和方法的，他必须使他的意志服从这个目的。但是这种服从不是孤立的行为。除了从事劳动的那些器官紧张之外，在整个劳动时间内还需要有作为注意力表现出来的有目的的意志，而且，劳动的内容及其方式和方法越是不能吸引劳动者，劳动者越是不能把劳动当作他自己体力和智力活动来享受，就越需要这种意志。"①

劳动是人的自我表现，是他的个人的体力和智力的表现。在这一真正的活动过程中，人使自己得到了发展，变成为人自身；劳动不仅是达到目的即产品的手段，而且就是目的本身，是人的能力的一种有意义的表现；因而劳动就是享受。

马克思对资本主义的主要的批评不在于资本主义的财富的分配不公正，而在于资本主义使劳动堕落为被迫的、异化的、无意义的劳动，因而使人变成"残废的怪物"。马克思关于劳动是人的个性的一种表现这一概念，简明地表现在他关于要完全废

① 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第201—202页。

除那种使人终身只干一种职业的现象的看法中。既然人类发展的目的是使人发展成为一个全面的、普遍的人，因此人必须从专门化的畸形影响下解放出来。马克思写道：在以前的一切社会中，人是"一个猎人、渔夫或牧人，或者是一个批判的批判者，只要他不想失去生活资料，他就始终应该是这样的人。而在共产主义社会里，任何人都没有特定的活动范围，每个人都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能随我自己的心愿今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，但并不因此就使我成为一个猎人、渔夫、牧人或者批判者。"①

正是在这个地方，马克思的思想受到极大的误解或歪曲。在含蓄地或直截了当地误解或歪曲马克思的人中间包括苏联共产党人、改良主义的社会党人和站在资本主义的立场上的社会主义的反对者。所有这些人都断定马克思只想从经济上改善工人阶级，马克思之所以要废除私有财产，只是为了使工人获得资本家现在所拥有的东西。实际上，用马克思的观点来看，在俄国的"社会主义"的工厂中，在英国的国有工厂中，或在美国的诸如"通用汽车公司"那样的工厂中，工人的境遇在本质上是相同的。关于这一点，马克思的下面几段话表述得非常清楚：

"靠强力**提高工资**（且不谈其他一切困难，以及这种提高，作为例外情况，也只有靠强力才能维持），不过是**给奴隶以较好报酬**，并且既不会使劳动者，也不会使劳动赢得人的身份和价值。

"甚至蒲鲁东所要求的工资平等，也只能使今天的劳动者同

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960版，第37页。

他的劳动的关系变成一切人同劳动的关系。在这种情况下，社会就会被理解为抽象的资本家。"①

马克思的中心论题是要使异化的、无意义的劳动变成生产性的、自由的劳动，而不是使异化的劳动从私有的或"抽象的"国家资本主义那里获得更好的报酬。

张庆熊译　黄颂杰校

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第55页。

精神分析与禅宗
（1957年讲演1961年出版）

本书系弗洛姆与日本著名禅学大师铃木大拙（1870年—1966年）合著《禅宗与精神分析》一书的后半部。这是两位作者1957年在墨西哥昆那维加举行的精神病学和心理学讨论会上的讲演，结集出版时（1961年），弗洛姆对自己所著的六章作了重大修订。

作者认为，作为西方科学和理性主义典型代表的精神分析学说，与作为东方宗教和神秘体验典型代表的禅宗，都是关于人之本质的理论，又是导致人之泰然状态的实践方法。通过对意识的性质、抑制的形成、解除抑制和开悟的方法等重大概念的讨论，作者指出禅宗在从弗洛伊德的精神分析推进到人本主义的精神分析中所起的作用。作者还希望这两大体系的相互影响和相互促进，将为解决当代西方的精神危机作出重大贡献。

本文共六章，这里选译的是其中的第一、二、三、五、六章。

我们所讨论的禅宗与精神分析这两个体系，都是关于人之本性的理论，又是导致人之泰然状态（Well-being）的实践方法。两者都分别是东方和西方思想的独特表现。禅宗是印度理性与抽象思维同中国的具体性与实在主义相融合的产物。如同禅属

于东方一样，精神分析完全是西方的产物；它是西方人道主义与理性主义的产儿，也是19世纪对理性主义所把握不住的隐秘力量进行浪漫主义式探究的产物。再往前追溯，希腊智慧和希伯来伦理，则为这门对人的科学疗法的精神之父。

尽管精神分析与禅都讨论人的本性及导致人转变的实践方法，但它们的区别看来超过其相似之处。精神分析是一种科学，完全是非宗教性的。禅则是一种达到"开悟"的理论与方法，一种在西方人看来可说是宗教性或神秘性的体验。精神分析是一种对精神疾病的治疗方法；禅则是一种精神解脱之路。那么，对精神分析与禅宗的讨论，其结果是否是这两者间就只有不可逾越的鸿沟呢？

不过，却有许多精神分析学家对禅宗产生与日俱增的兴趣。[①] 这种兴趣的根源何在？其意义又是什么？本文尝试对此作一回答。本文并不企图对禅宗思想作系统描述，这一任务超出我的知识与经验；也无意对精神分析作全盘介绍，那将超出本文的篇幅。不过，在本文的第一部分，我将略费笔墨，介绍与禅宗关系密切的精神分析中的若干重点，这些重点代表了从弗洛伊德精神分析中延伸出来的基本概念，这有时被我称作"人本主义的精神分析"。我希望以此表明，研究禅宗为什么对我有着至关重要的意义，并且相信，这对所有精神分析的研究者都不无裨益。

---

① 参看荣格为铃木大拙《禅宗》一书所写的导言；法国精神病学家贝诺特(Benoit)关于禅的著作《无上教义》(The Supreme Doctrine，纽约，1955年)。已故的霍妮(Karen Horney)在世的最后几年，对禅宗怀有强烈的兴趣。在墨西哥昆纳维加举行的这次会议，是精神分析学家热衷于禅宗的又一标志，本书就产生于此。精神治疗与禅的关系，在日本也颇受重。视。请参看载于《国际心理学杂志》1卷4期(1958年)中《禅之心理疗法》一文及同一杂志的其他文章。

第一章　当今精神危机与精神分析的作用

在展开这一课题之始，我们必须反省在这关键性的历史时期，西方人在精神上所经历的危机，以及精神分析在这一危机中所起的作用。

虽然大部分西方人没有明显地感受到（可能大多数人永远不会站在激进立场上意识到这一危机），他们正经历着西方文化的危机，但至少有一部分独具只眼的观察者已承认这一危机的存在，并了解它的性质。这一危机可描述为诸如："不安"，"厌倦"，"时代病"，"麻木不仁"，人的机械化，人与自己、与他的同胞及自然的异化。① 人追逐理性主义，已使理性主义变到完全不合理性的地步。从笛卡尔以来，人就日益将思想与情感分离；人们认为只有思想才是合理的，而情感因其本性使然，是不合乎理性的。人被劈成两半，一半是知性，这被认为是真正的我，它要支配另一个我，如同支配自然一样。用知性支配自然及所生产的越来越多的物品，成为生活的最高目标。在这过程中，人把自己变成了物，生命变为财物的附属，"存在"(to be)被"占有"(to have) 所支配。在西方文化的根源——希腊和希伯来文化——

① 参阅克尔凯郭尔，马克思、尼采等人著作。现代的则参看存在主义哲学家们的著作以及芒福德(Lewis Mumford)、蒂利希(Paul Tillich)、卡勒(Erich Kahler)、里斯曼(David Riesman)等人的著作。

中，生活的目标是人的完美；而现代人则认为是物的完美，以及如何制造它们的知识。西方人现在处于一种无能力体验情感的人格分裂状态。因而感到忧虑，抑郁和绝望。口头上他仍把幸福、个人主义和首创精神视作生活的目标，但事实上并没有目标。若问他为什么活着，他这一切奋斗到底是为什么，他会感到困惑。有人会说为家庭而活，有人是为了“玩乐”，另外一些人则为了赚钱，但在实际上，没有谁知道为什么而活；除了想逃避不安全感与孤寂感之外，他没有目标可言。

的确，今日进教堂的人比以往更多，宗教书籍亦颇为畅销，人们比以往更多地谈到上帝。但这种宗教现象只是掩盖着深处的唯物主义态度和非宗教的态度，这种现象可理解为对 19 世纪倾向（以尼采“上帝死了”的名言为特征）在意识形态上的一种反动，这种反动导因于人们的不安全感和认同感。实质上，这种现象并无真正的宗教态度可言。

从某个角度看来，19 世纪对有神论观念的抛弃，是件不小的成就。人们向现实迈出了一大步。地球不再是宇宙的中心；在一切被创造物中，人丧失了由上帝所指定的支配其他被造物的中心角色。弗洛伊德从新的客观现实来研究人的潜藏动机，认为对全知全能上帝的信仰，乃植根于人类生存中的无助状态，为克服这种状态，遂以信仰以求得象征父母亲的天神之助。他认为，人只有自己才能拯救自己；伟大导师的教导，父母、朋友和爱人洋溢着爱的帮助虽能助他，也不过是帮助他勇敢地接受生存的挑战，并全力以赴地回应这一挑战。

人放弃了如父母般伸出援手的上帝幻象，但他同时也放弃了一切伟大的人道主义宗教的真正目标：克服一己之我的局限，达到爱、如实、谦和、尊重生命，使生活本身成为生活的目的，使

人成其为人。这些既是西方各大宗教的目标，也是东方各大宗教的目标。但是，东方宗教不受父神—拯救者这一观念的约束，西方一神教却对这一超越的观念表示强烈的向往。道教和佛教在合乎理性与现实主义方面，要超过西方宗教。他们能够如实、客观地看待人，只有"觉者"才能作人的导师，人们所以能被他们引导，在于人人内心里皆有觉醒与顿悟的能力。东方的宗教思想——道教与佛教，以及两者的结晶禅宗，所以对当今西方具有如此重要的意义，原因即在于此。禅宗帮助人们为其生存问题寻找答案，这个答案本质上同犹太教—基督教的传统答案并无二致，但禅宗的答案却不违背理性、实在主义与自主性，这正是现代人极可贵的成就。实际情况是，东方的宗教思想比之西方的宗教思想更合乎西方的理性思想，这的确是耐人寻味的。

第二章　弗洛伊德精神分析概念中的价值与目标

精神分析典型地表现了西方人的精神危机，以及谋求解决这一危机的意图。在精神分析学说的最近发展中，在"人本主义"的或"存在主义"的精神分析学说的发展中，明显地呈现这一趋势。但在讨论我自己的"人本主义的"概念之前，我要说明的是，与大多数人所认为的完全相反，弗洛伊德本人的体系超出了"疾病"与"治疗"的概念，关系到人的"拯救"，决不仅仅是对精神病人的治疗学。从表面上看，弗洛伊德是新精神病疗法的创始者，他的主要兴趣和毕生为之努力的主题也在于此。但是，若进

一步观察，我们可看出在这精神病治疗学的观念背后，有着一种完全不同的意向，虽然这种意向弗洛伊德很少表明，可能连他自己都很少意识到。这一隐藏的思想并非重在对精神疾病的治疗，而是一种超出疾病与治疗观念的东西。那么，这种东西是什么？他所发起的“精神分析运动”的性质是什么？弗洛伊德对人类未来的看法是什么？他这运动所赖以建立的教条又是什么？

弗洛伊德给予上述问题最明确的答案可能就是：“哪里有伊德(Id)，哪里就要有自我(Ego)。”他的目标在于用理性控制非理性的、无意识的欲望；在于使人从他的无意识力量中解脱出来。人想控制自己的无意识力量，就必须对之有所认识。他的目标是对真理、也就是对实在有恰如其分的知识，这种知识乃是这个世界上唯一的指路明灯。这些目标是理性主义、启蒙哲学与清教伦理的传统目标。不过，当宗教与哲学设立了这些可称为乌托邦式的克己目标时，弗洛伊德却是(或他相信自己是)第一个把这些目标建立在科学的基础上，并指出如何实现这些目标，用的方式就是对无意识领域的发掘。弗洛伊德代表了西方理性主义的极致，与此同时，他又以其天才克服了其中虚假的理性主义与肤浅的乐观主义方面，把理性主义与浪漫主义结合。而19世纪的浪漫主义运动，以其对人的情感的非理性方面的热衷和崇尚，恰与理性主义相对立。①

至于对个人的治疗，弗洛伊德比一般人所想象的更为关心哲学与伦理上的目标。在《导论》中，他谈到尝试用某种神秘的方式导致人格深处的根本转变。他接着指出：“我们不得不承

① 关于对弗洛伊德所创建的精神分析运动中这种半宗教性质的详细分析，参看拙著《弗洛伊德的使命》，纽约，1959年。

认，精神分析的治疗结果亦选择了类似的方法。其目的在于加强自我，使其日益从超我(Super-Ego)中独立出来，扩充其监视领域，以便从伊德中夺取更多的地盘。哪里有伊德，哪里就要有自我。这是一种象开拓须德海① 一样的文化工作。”他又以同样口吻说道，精神分析疗法意在“把人从神经官能症、抑制及变态性格中解放出来。”② 他也同样看到，精神分析者的作用并不限于作一个“治病”的医生。他说：“精神分析者必须在某种意义上处于超然的地位；在有些分析情况下，他是患者的楷模；在另一些情况下，他得做患者的教师。”③ 他又写道：“最后，我们不可忘了，分析者与患者的关系，建立在对真理的爱上面，即建立在对实在的认知上，它排除任何形式的虚伪与欺骗。”④

在弗洛伊德精神分析的概念中，还有一些超越通常疾病与治愈概念的因素。熟悉东方思想——特别是禅宗——的人，将会注意到下述因素与东方思想中的概念并非无关。首先要指出的是，弗洛伊德关于知识导致转变的概念，他认为理论与实践密不可分，在认识自己这个行为中，我们也就改变了自己。毋庸赘言，这一观念同弗洛伊德当时和我们这一时代科学心理学的概念有多大的不同，在这种科学心理学中，知识本身仅停留在理论上，对知者却没有转变的作用。

弗洛伊德的方法还有一点与东方思想，特别是禅宗，密切相

① Zuyder Zee,亦作I Jsselmeer,荷兰北部一湖泊，与北海仅一堤之隔。——译注

② «分析有无止境»(Analysis Terminable and Unterminable),«选集»第5卷第316页，霍加斯出版社(着重号系引者所加，下同)。

③ 同上，第351页。

④ 同上，第352页。

关。弗洛伊德并不赞同给有意识的思想体系以高度评价，而这恰恰是现代西方人的典型态度。相反，他认为我们有意识的思想只不过是我们整个精神过程中的一小部分，同渊源于内心深处的巨大力量相比，它实在是微不足道，这种力量是隐秘的、非理性的，同时又是无意识的。为达到对人真正本性的洞察，弗洛伊德用自由联想的方法，以打破有意识的思想体系。自由联想绕开逻辑的、有意识的、通常的思想方式。它把我们导向人格的新渊源，即无意识领域。不管对弗洛伊德无意识领域的内容有什么样的批评，事实上他已因强调自由联想方法，而超越了西方通常的理性思维模式这一基点；从而转入新的趋向，这种趋向在东方思想中已有更彻底更进一步的发展。

还有一点是弗洛伊德与当代西方态度完全不同的。这里指的是，他愿花费一年、两年、三年、四年、五年，或更多时间为同一个人做精神分析。这种疗程事实上使弗洛伊德受到诸多非议。无须多说，我们应当力求使精神分析尽可能迅速有效；但我在这里要强调的是，弗洛伊德敢说为一个人花费穷年累月的时间是有意义的，只要这种努力能帮助这个人了解自己。从功利观点，从盈亏的角度来看，这样做是不值得的。人们会说，从社会效果上看，为了一个人的转变，花费这么多的时间去做这样一种冗长的分析，是不值得的。要理解弗洛伊德的方法，只有超越现代的“价值”观念，超越手段与目的间关系的现行观念，超越收支平衡表。如果我们认为一个人不可与任何物相比拟，如果他的解放、他的安宁、他的觉悟——或无论用何名称称呼之——本质上即为我们的“终极关怀”，那么我们就不能用时间和金钱来量度这一目的。提出这样一种蕴含着对一个人巨大关切的方法，是具备着远见卓识和勇气的，尤为重要的是，它所体现的态度超越了

西方的传统思想。

上述评论，并非意味着弗洛伊德自觉地接近东方思想，尤其是禅宗思想。前面提及的许多因素，在弗洛伊德心中，与其说是有意识的，倒不如说是无意识的。即使弗洛伊德接近表现在禅宗中的东方思想，甚至与其类似，他也完全是西方文化、尤其是18—19世纪思想的产儿。弗洛伊德对人的描写，本质上是18—19世纪的经济学家与哲学家所描绘的图像。他们把人根本上看作是竞争的、孤立的，与别人的联系仅仅出于交换上的需要，满足经济与本能的要求。在弗洛伊德看来，人是一个受里比多驱使的机器，由将里比多兴奋保持在最低限度的原则所控制。他认为人基本上是利己的，只是为了满足本能欲望的需要，才各自与他人发生关系。在弗洛伊德看来，快乐是对紧张的松弛，而不是对喜悦的体验。人被看成知性与情感截然割裂；人不是完整的人，而是启蒙哲学家所言的知性自我。友爱是一种与事实背离的不合理要求；神秘体验是一种向婴儿期自恋的退化。

我所力图说明的是，弗洛伊德的体系中虽有这些同禅宗明显相违之处，却仍然有一些因素超越了通常的疾病与治疗的观念，超越了关于意识的传统理性观念，这些因素导致精神分析进一步的发展，这一发展与禅宗思想有着更为直接和肯定的联系。

不过，在讨论"人本主义的"精神分析与禅宗的联系之前，我想指出对理解精神分析进一步发展至关重要的一项变化，即要求进行分析的患者及他们所提出的问题发生了变化。

在本世纪初，来找精神病学家的主要是患有病症的人。他们或者是只手震颤瘫痪，或者是有强迫性的清洗癖，或者为某些强迫性的念头所折磨。换言之，按照"病"这个字在医学上的意

义，他们是生病了；某种东西妨碍了他们不能象所谓正常人一样行使社会的功能。如果这就是他们患病的原因，那么他们的治疗概念是与疾病概念相应的。他们想排除这些病症，他们的“健康”观念就是——不要生病。他们要求与常人一样健康，或许可以这样说，他们不想比社会上通常的人更不快乐、更不安宁。

这些人现在仍求助于精神分析家，精神分析对他们仍是一种排除病症、发挥其社会功能的治疗方法。不过，他们以前在精神分析家的病人中占多数，现在却成了少数——或许这并非因为他们在绝对数量上的减少，而是与许多新“病人”比较，在比例上成了少数。今天的这些新“病人”能发挥正常的社会功能，并非通常意义上的病人，但他们确实患着“时代病”，即我前面所说的那种压抑和麻木不仁。精神分析家的这些新“病人”，并不知道他们患的是什么病。他们抱怨着内心沮丧、失眠、婚姻不幸福、工作无趣味，以及其他诸如此类的烦恼。他们通常相信，这种或那种特定症状即是症结所在，只要排除这些症状，就会一切如常。但他们通常未曾看到，他们的问题不在于沮丧、失眠，以及他们的婚姻或工作。这种种抱怨只是我们的文化允许他们表达内心深处某种东西的有意识的形式，在人们的内心深处，有着所有自以为患着这种那种特定病症的人所共有的疾病。这个共同的疾病即人同他自己、同他的同胞、同自然的异化；是感觉到生命像沙子一样从手中流失，还未懂得生活就将死去；是虽生活在富裕之中却无欢乐可言。

精神分析能对这些“时代病”患者提供什么帮助呢？这个帮助是——而且必须是——与以往那种排除症状、使患者重赋社会功能的“治疗”不同的。对于那些异化症患者，治疗并不在于使他无病，而在于使他处于泰然状态。

然而，对泰然状态加以定义，将是相当困难的事。如仍停留在弗洛伊德体系中，则泰然状态就不得不用里比多理论来界定，这不过是充分的性功能而已；或者换一个角度，是对隐藏的俄狄浦斯情结的察觉。这些定义在我看来，只触及真正的人类生存问题及完整的人所达到的泰然状态的边缘。任何对泰然状态的尝试性回答，必须超越弗洛伊德的参考系，导向对人类生存的基本概念的讨论——尽管这个讨论必然是不完整的；人类生存的基本概念乃是人本主义精神分析的基础。只有如此才能为比较精神分析与禅宗思想奠定基础。

第三章 泰然状态的本质——人的精神进化

界定泰然状态，第一步可作如下表述：**泰然状态是与人的本性相一致的存在状态。**若再深入一步，我们会提出这样的问题：就人的生存条件而言，这存在状态究竟是什么？这些条件又是什么呢？

人的生存蕴含着这样一个问题：他不由自主地被抛到这个世界，又不由自主地被抛离这个世界。相反，动物天生就禀赋着适应环境的机制，而人虽完全生活在自然中，却缺乏这种禀赋。他不得不过他既定的生活，但不必为这种生活所左右。他身处自然之中，却又超越自然；他能意识到自己，但意识到自己是个分离的存在物又使他感到无法忍受的孤独、失落与无能为力。出生这一事实本身就蕴含着一个难以解决的问题。从他诞生那一

刻起，生活就向他提出了问题，这一问题必须由他回答。每时每刻，他都必须回答它；不是用他的心灵，也不是用他的躯体，而是用他的全部身心来回答，用那会思、会梦、会睡、会吃、会哭、会笑的他来回答。生命所蕴含的这个难题到底是什么？这就是：我们如何克服因隔离感而产生的痛苦、禁锢和羞愧？如何才能与我们自己、与我们的同胞、与自然合为一体？人不得不以各种方式回答这个问题；即使是疯狂，也是一种解答，通过疯狂而摆脱外在世界，完全把自己封闭在自我的壳中，从而以此来克服隔离的恐惧。

问题永远是相同的。答案却五花八门，不过根本上只有两种答案。一种是以退化到知觉尚未产生的合一状态、即人诞生前的状态来克服隔离。另一种答案则是完全的诞生，是发展人的认知、理性及爱的能力，达到一种超越自我中心的境地，从而与世界达成新的和谐、新的统一。

我们说的诞生，通常指生理上的分娩，这是十月怀胎后的结果。但这种诞生的重要性在许多方面都被过高估计了。重要的是，婴儿在初生头一周，同成年男女相比，更象是处于子宫之中。不过，诞生却有一个独特的方面：脐带被剪断了，婴儿开始了他第一个活动——呼吸。从此以后，割断每一条原始纽带，都只有靠真正的活动才能实现。

诞生不只是一个行动，而是一个过程。生命的目标在于完全诞生，可悲剧却在于我们中的大多数人至死都没有达到这种诞生。活着就是每一分钟都在诞生。一旦诞生停止，死亡也就来临。从生理学上看，我们的细胞组织处于不断诞生的过程中；但从心理学上看，我们大多数人却在到达某一点后就不再诞生。有些人完全就是死胎；在生理上他们继续活着，在心理上却渴望

返回到子宫、大地、黑暗和死亡；他们是疯狂者或接近发疯者。另有许多人继续推进他们生命的道路。但他们依然不能把脐带完全剪断；他们对母亲、父亲、家庭、种族、国家、地位、金钱、神祇等仍有着共生性的依附；他们从未完全成为他们自己，从而也就从未完全诞生。①

对生存问题企图作退化性的解答，可采取各种不同的形式；但这些人的共同点则在于他们注定失败，并导致痛苦。人一旦从与自然处于前人类的、乐园式的合一状态中分离；他就决不能返回他原来的状态，两个带着火剑的天使阻挡了他的退路。只

① 关于人从对父母的依附，进化到完全的独立和醒悟，爱克哈特在其《赞美书》(The Book of Benedictus)中作了出色的描述："在第一阶段，如圣奥古斯丁所说，内在的人或新的人追随着善者与虔敬者的脚步。此时他依然是他母亲怀中的婴儿。

"在第二阶段，他不再盲从善者。他热切地追求正确的教导、善意的规劝和神圣的智慧。他背朝人而面向神，离开母亲膝下，对着天上的父微笑。

"在第三阶段，他愈益同其母亲分开，离她怀抱越来越远。他避开了忧虑，抛弃了恐惧。虽然他可以不受惩罚地以无情和不义的态度对待一切人，但他并不满足于此，因为他已完全沉浸于对神的爱中，他心中充满了行善的愿望：神已使他如此坚定地处于喜悦、神圣和爱之中，以致凡是与神不合的事，在他看来都是无价值的、可厌的。

"在第四阶段，他愈益成熟，在爱、在神中扎下根来。他随时准备迎接任何斗争、任何考验、灾祸和痛苦，并且是心甘情愿、甘之如饴。

"在第五阶段，他处于平和之中，享受着至高无上、难以描述的智慧带给他的充实。

"在第六阶段，他被神的永恒性所塑造和改变。他已达到充分的完美，不再顾到短暂的事物与世俗的生命，他被吸引并沉醉于神的形象中，并变成神的孩子。这是至高无上的阶段，是永恒的安宁与福祉。内在的人和新的人的目的是永恒的生命。"——《爱克哈特大师》(Maister Eckhart)，埃文斯(C. de B. Evans)译，伦敦，1953年，第2卷，第80—81页。

有死亡或疯狂——而不是生活与清醒——才能达到这种复归。

人可以在几个层次上寻求这种退化性的结合，但这同时也是病态的与非理性的层次。他可能被返回子宫、返回母亲大地、返回死亡的渴望所攫取。如果这个目标是耗尽一切而无限制的，其结果就是自杀或疯狂。另一种寻求合一的退化方式较少危险，也较少病态，它的目的是与母亲的怀抱、或母亲的手、或父亲的命令连结在一起。各种目的的差异，表示着各种人格的差异。那些想留在母亲怀抱中的人，是永久依赖性的乳儿，当他被爱、被照顾、被保护、被赞美时，他会有一种安适感；当他遭受同充满慈爱的母亲分离的威胁时，他就充满不可忍受的忧虑。同父亲命令连结在一起的人，也许会发展出相当大的主动性与活动性，但他永远都匍伏在一个对他发号施令、奖赏或惩罚他的权威脚下。另一类退化倾向蕴含于破坏性中，旨在以破坏一切人和物的欲望来克服隔离。他可能是以吞并一切人和物的愿望寻求这一点，就是说想把世界及万物都当作口中之食，或除了自己外要完全毁灭一切。另一种企图克服隔离痛苦的方式，在于建立人们的自我，成为一个隔离的、确定的、不可破坏的"物"。于是，他把自己感受为他的财产、他的力量、他的声望和他的智力。

一个人要想从他的退化性结合中摆脱出来，必须逐渐克服他的自恋。就初生儿来说，甚至尚未感知到存在于他之外的世界；他仍与母亲的乳头和乳房合为一体；他仍处于一种主客体判别前的状态。不久，儿童发展出判别主客体的能力，但也仅仅是感觉到我与非我的不同。而在情感方面，它需要有充分成熟的发展，以克服自我迷恋式的全知全能态度，假定这一阶段是可以达到的。我们可以在儿童或神经症患者的行为中，清楚地观察到这种自恋的态度，只是前者通常是有意识的，而后者则是无意

识的。儿童并不是以事实的本来样子来接受它，而是以他所要求的样子来接受它。他生活于他的愿望之中，他对现实的看法就是他所要求的那个样子。假如他的愿望没有实现，他会大发脾气，其作用就是（通过父母的中介）迫使世界符合他的愿望。在儿童的正常发展中，这种态度会慢慢变得成熟，使得他意识到现实，接受这个现实及其规律和必然性。而神经症患者则达不到这一点，他对现实不能放弃自恋式的解释。他坚持现实必须符合他的观念，一旦发现情况并非如此，他的反应要么是迫使现实符合他的愿望（就是去做无法办到的事），要么就是感到自己的无能为力，因为他不能去做无法办到的事。这种人所具有的自由观——不管他是否意识到——乃是一种自我迷恋式的全知全能观；而一个完全发展的人，他的自由观乃是对现实及其规律的认识，并在必然规律的范围内行事，他以自己思想与情感的力量来把握世界，并建设性地把自己与世界联系起来。

这些不同的目标与达到目标的方式，根本上并非思想体系的不同。它们是不同的存在方式，是所有人对生活提出的问题所作的不同回答。由各宗教体系所给出的相同答案，则构成宗教的历史。从原始的食人者到禅宗，人类对生存问题仅仅提供少量的答案，而每个人在他自己的生活中，也都提出各自的答案，虽然他通常并未意识到他所给出的答案是什么。在我们西方文化中，几乎每个人都以为他所给出的就是基督教的或犹太教的答案，或是开明的无神论的答案，但是，如果能对每个人作精神上的X光透视，我们会发现有如此众多的食人者，有如此众多的图腾崇拜者，有如此众多形形色色的偶像崇拜者，而基督徒、犹太教徒、佛教徒和道教徒却为数甚少。对于人的生存，宗教是一种正规而又精巧的答案，因为它可以在意识中为人们分

享，并与其他人共同参与宗教礼仪，所以即使是最低级的宗教，也能使人在这团体中产生一种合理感和安全感。当人们不再参与这种宗教，当退化的愿望同意识及现存文化的要求发生冲突时，便产生那种莫名其妙的、个人的“宗教”，这就是一种神经症。

为了解一个患者——或任何人——我们必须知道，对于生存问题，他的回答是什么；或换种方式来说，他那种莫名其妙的、个人的、以他全部努力和热情为之献身的宗教究竟是什么。大部分我们所认为的“心理问题”，只不过是他基本“答案”的派生结果。因此，在这个基本答案——即他那莫名其妙的、私人的宗教——被了解之前，企图去“治愈”他的疾病，毋宁说是徒劳无益的。

现在，我们回到泰然状态的问题，根据上述讨论，我们应如何继续对它下定义呢？

泰然状态是理性达到充分发展的状态——这里的理性并不仅限于知性判断上的意义，而是以“让事物按其本来样子”（用海德格尔的说法）而存在的方法掌握真理。只有当人克服其自恋，达到开放、富于回应、敏锐、清醒、空灵的（用禅宗的说法）程度时，才能臻于泰然。它意味着人与自然的完全交融，克服分裂与异化，达到与万物一体的体验，同时又体验到我自己是一个独立自在的实体——作为个体的我存在。它意味着完全的诞生，使人的潜在可能得以实现；它意味着具有充分的悲喜能力，换言之，从常人所处的半昏睡状态中觉醒，达到充分的醒悟。果真如此，亦即意味着具有创造性，对己、对人、对一切存在物发生作用，作出回应，即以真正的、完整的人——我存在，与万事万物发生作用并作出回应。人在这处于创造性领域的真正回应中，如实地观察世界，并体验到那就是我的世界，是因我对它的创造性

领悟而被我所创造与改变了的世界，因而这个世界不再是"那边的"陌生世界，而成为我的世界。最后，泰然状态意味着撇去人们的自我，放弃我的贪婪，不再追求自我的保存与扩张。不是在占有、聚敛、贪婪和利用中，而是在生命活动中去确立自己、体验自己。

前面我曾试图指出个人与宗教史的平行发展。鉴于本文讨论的是精神分析与禅宗的关系，我觉得有必要对宗教发展的某些心理方面做进一步描述。

我曾说过，人由于他的存在这一事实而面临一个问题，这个问题产生于他内在的矛盾——他生存于自然中，同时又因他自觉到自己生命的存在而超越自然。任何人，只要他关注这个问题，并把回答这个问题当作他的"终极关怀"——以全部身心而不只是用思想来回答，他就是一个"宗教性的"人；而凡是试图提供教导或传播这种答案的任何体系，就都是"宗教"。反过来说，任何人——以及任何文化——如果对这个存在的问题充耳不闻，那就是非宗教的。我们这些生活于 20 世纪的人就是最好的例子。我们企图用种种方法来抹除这个问题，诸如财产、声望、权力、生产、玩乐等，最终是企图忘记自己的存在。无论他如何经常想到神或进教堂，也无论他多么信仰宗教的观念，假如他的全部身心对存在问题充耳不闻，假如他对此提不出答案，他就是在虚度时光，他就像他所制造出来的千百万物品一样，来去匆匆。他不过是想到神，而没有体验到生活在神之中。

但是，各宗教除了都要给存在问题提供一个答案之外，在其他方面并不必然地具有共同点。以宗教的内容而言，并无什么一致性可言。恰恰相反，前面已经提及，关于个人的存在，有着两种截然相反的答案。一种是回到前人类、前意识的存在状态，

抛弃理性，变为动物，由此而再度与自然合一。表达这种愿望的方式五花八门。其中极端的一种，可见诸日耳曼人"狂暴战士"（字面意义为"熊衫"）的秘密社会组织，其成员把自己认同为熊；一个年轻人在加入这个组织时，必须"用一阵可怕而带侵犯性的狂暴发作来改变他的人性，这种发作使他同化为狂暴的兽类。"①（以返回前人类状态与自然合一，并不仅限于原始社会，当我们把"熊衫"与希特勒的"褐衫"联系起来看时，就可明了这一趋向。国社党的大多数党徒，由世俗的、投机的、无情的、追逐权力的政客、容克地主、将军、商人和官吏组成，其核心则以希特勒、希姆莱、戈培尔这三人寡头为代表，基本上与原始的熊衫党没有两样，他们为"神圣的"狂怒所驱使，旨在以毁灭作为其宗教幻想的最终实现。复活了"谋杀仪式"传说的20世纪的熊衫党，在对犹太人的所作所为中表现出他们最深的欲望：谋杀仪式。他们进行谋杀仪式的对象最初是犹太人，接着是外国居民，然后是德国人本身，最后是在彻底的毁灭仪式中谋杀了他们的妻儿和自己。）以返回前人类状态来同自然合一的，还有其他一些原始的宗教形式。这可见诸部落对图腾动物的崇拜礼仪中，见诸那些热衷于崇拜树木、湖泊、洞窟等等的宗教体系中，见诸那些旨在泯除意识、理性和良知的狂乱崇拜中。在所有这些宗教中，圣物乃幻化为将人转变到前人类状态的东西，而"圣者"（例如萨满）乃为那种达到其目的的前躯者。

另一种极端则以所有寻求人类存在问题之答案的宗教为代表，它们完全摆脱了前人类的存在状态，发展了人类特有的理性

---

① 伊利亚德(Mircea Eliadè)：«诞生与再生» (Birth and Rebirth)，纽约，1958年，第84页。

与爱的潜能，由此找到人与自然、人与人之间的新型和谐。虽然，在较原始的社会中，或许已有个别人作过这样一种努力；但就整个人类而言，大致的界限可定在大约公元前两千年到公元初之间。远东的道教与佛教，埃及阿肯纳顿①的宗教革命，波斯琐罗亚斯德②的宗教，巴勒斯坦摩西的宗教，墨西哥凯撒可多③的宗教，它们都代表了人性的充分转变。

所有这些宗教都探求着合一——不是退化到前个人的、前意识的伊甸园式的浑然一体，而是在新的层次上的合一：这只有在人经历了他的孤立、通过与自己及世界的异化阶段并得到充分诞生之后才能达到。这个新的合一的前提是人理性的充分发展，引导他在把握现实上达到理性不再排除人之直观的阶段。这一崭新的目标引导我们朝向前方，而不是倒退到过去，对这目标有许多表征：道、涅槃、悟、善、上帝。这些表征之不同，是由产生这些宗教的各个国家不同的社会和文化使然。在西方传统中，为"这个目标"所选的表征是一个至高无上的国王或酋长的权威形象。但早自旧约时代始，这个形象就从专断无常的统治者变为受契约和诺言所约束的统治者。在先知文学中，这个目标被视为在弥赛亚时期中人与自然间新的和谐；在基督教中，上帝将自己显示为人；在迈蒙尼德④哲学及神秘主义中，神人同形及权

---

① 阿肯纳顿（Ikhnatom，前1372年—前1354年在位），古代埃及第十八王朝国王。在位期间曾发动宗教改革。——译注

② 琐罗亚斯德（Zoroaster，约前7至前6世纪），古代波斯宗教的改革者，琐罗亚斯德教的创建人。——译注

③ 凯撒可多（Quetzalcoatl），阿兹台克人（墨西哥印第安人）信奉的主神。——译注

④ 迈蒙尼德（Maimonides，1135—1204年），西班牙的犹太教律法家、神学家及哲学家。——译注

威主义的因素几乎已完全消除，尽管在西方宗教的通俗形式中，这些因素依然没有多大变动。

犹太—基督教与禅宗的思想中所相同的是，它们都察觉到为了达到完全的开放、富于回应、觉醒及生气盎然，我必须摒弃我的“意志”（此指驱使、引导、遏制我的内在世界与外在世界的欲望）。按禅宗的说法，常称之为“我空”——但这并非意味着消极，而是为接受世界而开放自己。在基督教的用语中，则常称之为“自我克制以接受上帝的意志。”在这两种不同的说法背后，基督教与佛教的经验看来并无多大区别。然而，就通俗的解释与经验而言，基督教的说法意味着人不要自作主张，而要把决定权交给全知全能的天父，天父守护着他，并知道什么对他有利。在这一经历中，显然不能成就开放与回应，只能是顺从与屈服。假如没有上帝的观念，人反而能在真正舍弃利己主义的意义上做到顺从上帝的意志。这似乎是一种背谬：如果我忘却上帝，反倒能真正顺从上帝的意志。禅宗“空”的概念蕴含着舍弃自己意志的真正意义，却没有退化为求助于天父的盲目崇拜的危险。

第五章　禅宗的原理

前面我曾简单勾勒了弗洛伊德的精神分析与人本主义的精神分析间的传承关系。我讨论了人的生存以及它所提出的问题，我把泰然状态的性质定义为对异化与隔离的克服；而其特定方法即贯通无意识，这也是精神分析所尝试达到的目标。我讨论了什么是无意识与意识的本质；在精神分析中，“认知”与“察觉”

义意味着什么；最后，我讨论了精神分析者在分析过程中所扮演的角色。

为对精神分析与禅之间关系的讨论作一铺垫，看来我应当对禅宗作一番系统的描绘。幸好这里不需要做这么一种尝试，因为铃木大拙博士在本书各篇讲词（以及他的其他著作中）中，已尽可能在语言所及范围内，向我们传达了禅宗性质的意义。尽管如此，对与精神分析直接相关的一些禅宗原理，我必须作一番说明。

禅的核心是顿悟。凡没有这种体验的人，决不能对禅有充分了解。由于我没有悟的体验，故只好用一种表面的方式，而不是以应当讨论它的方式去谈论它，即出自充分的体验。但这并非像荣格所说，因为悟"描述一种启蒙的道路与艺术，这在实际上是欧洲人无法去品味的。"① 就其途径而言，禅并不比赫拉克利特、爱克哈特或海德格尔更难以为欧洲人理解。困难在于获得悟需要巨大的努力；这个努力是绝大多数人所不愿付出的，故即使在日本，开悟者都极为罕见。不过，我虽然不能以什么权威口气来谈禅，却因有幸读到铃木大拙博士的著作，聆听过他的几次讲演，并读了凡能到手的所有关于禅宗的书籍，故对禅的结构至少有一大致的了解，这使我产生了一个希望，可以对禅宗与精神分析作一尝试性的比较。

什么是禅的基本目标？用铃木大拙的话来说："禅本质上是洞察人的存在本质的艺术，它指出从奴役到自由的道路……可以说，禅把蓄积于我们每个人中的所有能量完全而自然地解放

---

① 参见铃木大拙《禅宗入门》(Introduction to Zen Buddhism)的前言，伦敦，1949年，第9—10页。

出来，这些能量在通常环境中受到抑制和扭曲，以致找不到适当的活动渠道……因此，禅的目标乃使我们免于疯狂或畸态。这就是我意味中的自由，是要把所有蕴藏在我们心中的创造性的与仁慈的冲动都自由发挥出来。我们都具有使我们快乐和互爱的能力，但我们通常对此却视而不见。"① 在这段定义中，我们发现禅宗的一些值得强调的基本点：禅是洞察人的存在本质的艺术；是从奴役到自由的一种道路；它解放我们自然的能量；它防止我们疯狂或畸态；并且它使我们为快乐与爱而表现我们的天赋。

禅的最终目标是顿悟体验。铃木博士在他这些讲演及其他著作中，对此已作了尽可能详细的说明。我在此要强调的几点，对西方读者、尤其是心理学家，有着特别的重要性。悟不是心灵的变态；不是一种泯灭现实的恍惚状态。它不是可见诸某些宗教显圣现象中的自我陶醉心态。"它无非是完全正常的心灵状态……"正如赵州② 所说，"禅即平常心"，"无论门朝里开还是向外开，都得靠门枢。"③ 悟对有此体验的人有着特殊的影响。"你的整个心灵现在都将以一种不同的格调活动，这比你以往所经历的任何东西都更使你满足、和平和充满快乐。生活的格调将得到改变。在禅中有着使生命更新的东西。春花更美，山溪更为清彻。"④

诚如铃木博士以上描绘的，开悟显然是泰然状态的真正实现。如果我们尝试用心理学术语来表达开悟，可以说它是一种

---

① 铃木大拙《禅宗》(Zen Buddhism)，纽约，1956年，第3页。

② 赵州，即唐代禅僧从谂(778—897年)。——译注

③ 铃木大拙：《禅宗入门》，第97页。

④ 同上，第97—98页。

人在其中完全和他内在的及外在的实在相一致的状态，在这种状态中，人对那实在有着完全的觉知和把握。既不是用他的大脑，也不是用他身上的任何其他部分，而是用全部身心的他去觉知这个实在。不是把这个实在当做一个用思想去捕捉的客体，而就是在那朵花、那只狗、那个人中，在它或他之中，在全部的实在中去觉知这个实在。觉醒的人之所以对世界敞开，并具有回应性，是因为他不再把自己作为一个物而执着，故变得空灵，能容纳一切。开悟意味着"全部人格对实在的充分觉醒。"

悟不是一种意识的分裂，也不是实际沉睡却自以为清醒的恍惚状态，理解这一点至关重要。当然，西方心理学家倾向于把悟理解为一种主观状态，一种自诱的恍惚状态，即使象荣格这样亲禅宗的心理学家，都未能避免这种错误。荣格写道："想象本身就是一种精神的事件，因此，开悟不论是被称为真的或被称为想象的，都无关宏旨。一个已开悟的人、或自以为开悟的人，都相信自己是开悟者……即使他在说谎，这一谎言也是一种精神上的事实。"① 这当然是荣格对宗教体验的"真实性"一向所持的相对主义态度。与荣格相反，我认为谎言就是谎言，它不是"一种精神上的事实"，也不是其他什么事实。不管荣格的说法有无道理，他这立场决然得不到禅徒们的同意。区分真悟和假悟，对禅宗是极为重要的：真悟所获的新见地是如实的；假悟则可能是歇斯底里或精神病性质的，学禅者会在此情况下自以为开悟，禅师必须使他搞清楚这并非开悟。不让学生把假悟误认为真悟，正是禅师的任务之一。

对实在的完全醒悟，用心理学术语来说，意味着达到一种完

---

① 为铃木大拙的《禅宗入门》所作的前言，第15页。

全的“建设性指向”。这意味着个人不是以接受性的、剥削性的、囤积性的或交易性的方式与世界相关，而是以创造性的、主动性的（照斯宾诺莎的含义）方式与世界相关。在完全的建设性状态中，不再有隔开我和“非我”的幕幛。客体不再是客体，它不再与我对立，而是与我同在。我看到的玫瑰不再是我思想中的一个对象，因为当我说“我看到一朵玫瑰”时，我只不过是把玫瑰这一对象放在“玫瑰”这一概念框架里；而现在我则以“玫瑰即这朵玫瑰本身”的态度来看这朵玫瑰。建设性状态同时就是最高的客观性；我看到的对象不再因我的贪婪与恐惧而受扭曲。我是以对象的本来样子来看这个对象，而不是以我的好恶来看它。在这种领悟方式中，没有小儿性的歪曲。它生气盎然，是主客体的浑然统一。我强烈地体验到对象，这对象仍如其实际存在。我赋予它以生命，它也赋予我以生命。只有那些不曾觉知到他对世界的理解是多么偏见的失常的人，才会觉得悟是神秘莫测的。如果人们觉知到这一点，他也就觉知到另一种可称作完全如实的觉知方式。虽然我们对此可能只有偶尔的体验，仍可想象它是什么样子。初学钢琴的小孩，当然不能如大师一样演奏。但大师的演奏亦不是什么神秘莫测之事，那不过是孩子初始经验的完成。

禅之体验的一个基本要素，是对实在不扭曲、不抽象化；有两则故事十分清楚地表达了这一点。其中一则是一位禅师同一僧人的谈话：

（源律师）问：“和尚修道，还用功否？”

（慧海禅师）曰：“用功。”

问：“如何用功？”

师曰：“饥来吃饭，困来即眠。”

问："一切人总如是，同师用功否？"

师曰："不同。"

问："何故不同？"

师曰："他吃饭时不肯吃饭，百种须索；睡时不肯睡，千般计较。所以不同也。"①

这一故事几乎不需什么解释。常人因受不安全感、贪婪和恐惧的驱使，不断地陷入幻象的世界（不一定觉知到这一点），他们给这世界投射以种种本来不具有的特性。上引那段对话固然道出了当时的实际，那么，当今天差不多人人都不是以他自身具有的力量，而是以他的思想去视、听、触、味时，情况是否更是如此呢？

另一则故事同样具有启发意义，一位禅师说："老僧三十年前未参禅时，见山是山，见水是水。及至后来，亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水。而今得个休歇处，依前见山只是山，见水只是水。"② 于此我们再次看到对实在的新进路。常人有如柏拉图所述的洞穴人，只看到影像，却误以为就是本质。一旦认识到这个错误，他就知道那不过是影像，而不是本质。但当他开悟后，他就离开洞穴，脱离黑暗而步入光明：在此他看到的是本质，而不是影像。只要他处于黑暗，他就不可能理解光明（如《圣经》所说："光要照进黑暗，而黑暗不懂得"）。一旦他走出黑暗，他就会明白：以前所见的影像世界与现在所见的真实世界有多大的不同。

禅旨在认识人自己的本性。它探求"知汝自己"。但这种知

① 铃木大拙：《禅宗入门》，第86页（译按：见《五灯会元》卷8）。

② 《五灯会元》卷17。——译注

识不是现代心理学的"科学"知识，不是那种把认知者自己当作对象来认知的知性知识；禅宗对自我的知识是非知性、非异化的，它是知者与被知之物合一的充分体验。如铃木所指出的："禅的基本思想是达到与人存在的内在活动的交融，并以尽可能直接的方法达到这一交融，而不依赖任何外在的或附加的东西。"①

这种对人自己本性的洞察，不是一种外在的知性认识，而是一种内在的体验。知性知识与体验性知识的区别，对于禅宗至关重要，同时亦构成西方学者了解禅的基本困难之一。两千年来，西方人(除了象神秘主义派的少数人例外)都相信，对存在问题的最终回答可以用思想得出；宗教与哲学中的"正确答案"有至高无上的重要性。对这种观点的强调，为自然科学的发达铺下了道路。这里，正确的思想寓于方法论中，并为思想用于实践(亦即技术)所必须；但却不能对存在问题提供一个最终答案。相反，禅则建立在如下前提上：生命的终极答案不能用思想来提供。"在通常的事物发展顺序上，光用'是'或'否'的知性方式是相当方便的；但生命的终极问题一旦出现，知性就无法给予满意的回答。"② 正是因为这一原因，开悟体验决不能以知性的方式来传递。"任何解释和论证都不能把开悟体验传递给他人，除非他们事先已具有这个体验。假如悟可由分析的途径而使另一个从未开悟的人完全了解，那么悟也就不成其悟了。悟假如进入概念领域，也就失去本来面目；从而不再是禅的体验。"③

不仅生命的终极答案不能由任何知性体系提供，为了达到

① 铃木大拙：《禅宗入门》，第86页。

② 铃木大拙：《禅宗入门》，第67页。

③ 同上，第92页。

开悟，我们还必须排除许多妨碍真正洞察的心智构想。"禅要的是人心的自由无碍；即使是一体大全的观念，也是一种威胁精神原初自由的障碍和陷阱。"① 作为更进一步的结论，为西方心理学家所强调的参与或移情概念，不能为禅宗思想所接受。"参与或移情，是对原初体验的一种知性解释，但就体验本身而言，却不容作任何形式的二元分裂。然而，知性却硬要割裂经验，以便进行知性上的处理，这意味着使经验判然两分。原初的统一感因而消失，让知性以其典型的方式将事实割成碎片。参与或移情乃是知性化的结果，那些没有原初体验的哲学家，则易于沉溺于其中。"②

不仅是知性，任何独断性的概念或形相都会限制体验的自发性；因而禅"并不认为殚精竭虑地去读经注经有什么实质上的意义。个人的体验，与权威和客观的启示形成强烈的对峙……"③ 禅宗既不坚持、也不否认有神。"禅要求绝对的、甚至脱离神的自由。"④ 它甚至同样要求脱离佛而自由，故禅宗有言："念佛一声，漱口三日。"

根据对知性洞察的态度，禅的教育目的，不是象西方那样使逻辑思考日益精密，它的方法"在于把弟子逼入困境，要想逃离这个困境，不是通过逻辑，而是通过更高层次的心灵。"⑤ 于是，禅师不是西方意义上的教师。就他能够把握自己的心灵而言，他

① 铃木大拙：《禅宗入门》，第 41 页。

② 铃木大拙：《神秘主义、基督教徒与佛教徒》(Mysticism, Christian and Buddhist)，纽约，1957 年，第 105 页。

③ 《禅宗入门》，第 34 页。

④ 同上，第 97 页。

⑤ 同上，第 40 页。

是一位大师，从而能把唯一能够传递的东西传递给他的弟子：即他的存在。"尽管禅师能做，他却不帮助弟子把握住这个东西，除非弟子已为此做了充分准备……要把握终极实在，只有通过他自己才能去做。"①

禅师对其弟子的态度，常使现代西方读者感到困惑，因为他们拘泥于非此即彼的模式：要么是限制对象的自由并剥夺之的无理的权威；要么就是取消任何权威的放任。禅代表另一种形式的权威，即合理的权威。禅师并不对弟子发号施令；他对弟子无所要求，甚至也不要求他开悟；学生来去自由，悉听自便。但就弟子愿受教于禅师而言，他必须承认的事实是，禅师是这样一位师父，他知道弟子想要知道又未知道的是什么。对禅师来说，"无需用言词来解释，也无需发布什么神圣的教条。不论你肯定还是否定，都吃上三十棒。既不耽于沉默，也不巧言善辩。"②同时，禅师完全没有不合理性的权威；而又明确肯定源于真实体验的无所要求的权威，由此构成禅师的特征。

真正的洞察之完成与性格的转变是密不可分的，除非懂得这一点，否则我们就不可能理解禅。在这一方面，禅是植根于佛教思想的，就佛教而言，性格的转变乃是解脱的一个条件。诸如贪婪、自负和自我炫耀等，都必须抛除掉。对过去的态度是感恩，对现在的态度是贡献，对未来的态度是责任。以禅的态度生活，"意味着以最大的鉴赏和恭敬心态来对待自己和世界"，这一态度乃是"构成禅宗戒规特色的奥秘之基础。它意谓着不要浪费自然资源，它意味着在经济上和伦理精神上充分使用"你所接

① 铃木大拙：《禅宗》，第96页。

② 《禅宗入门》，第49页。

触到的一切事物。”

就积极的目的而言，禅在伦理上的目的是要达到“完全的安全感和无所畏惧”，是要摆脱奴役走上自由。“禅关心的是性格，而不是知性，这意味着禅产生于作为生命第一原则的意志。”①

第六章　解除抑制与开悟

从我们对精神分析②和禅两者关系的讨论中，可以得出什么结论呢？

禅宗与精神分析互不相干的看法，只是导因于对两者的肤浅了解，读者现在想必对这一事实感到诧异。相反，两者的相似之处看来倒更使人惊奇。本章就是尽量对这相同点作一详细说明。

让我们以前引铃木大拙博士关于禅之目标的论述作为开头。③“禅本质上是洞察人的存在本质的艺术，它指出从奴役到自由的道路……可以说，禅把蓄积于我们每个人中的所有能量完全而自然地解放出来，这些能量在通常环境中受到抑制和扭曲，以致找不到适当的活动渠道……因此，禅的目标乃使我们免于疯狂或畸态。这就是我意味中的自由，是要把所有蕴藏在我

① 《禅宗入门》，第131页。

② 在这一章中，当我提到“精神分析”一词时，我所指的是由弗洛伊德的精神分析所发展而来的人本主义的精神分析，但也包括作为这一发展之基础的弗洛伊德的某些概念。

③ 铃木大拙：《禅宗》(Zen Buddhism)，纽约，1956年，第8页。

们心中的创造性的与仁慈的冲动都自由发挥出来。我们都具有使我们快乐和互爱的能力，但我们通常对此却视而不见。”

对禅之目标的这番描绘，可以不加改变地用于描绘精神分析所期望的目标：即对人们自己本性的洞察，达到幸福、自由与爱，解放体内的能量，从疯狂或畸态中解脱出来。

我们正面临着在开悟与疯狂之间作非此即彼的选择，这种说法也许令人惊异，但在我看来，这却出自显而易见的事实。虽然精神病学关心的是为什么有些人会变狂，但真正的问题却是为什么大多数人没有疯狂。设想人在这个世界上的处境，他的隔离、孤寂、无能，以及他对这一处境的觉知，人们会觉得这些负担超出了他的承受能力，以致可以毫不夸张地说，他会在这压力之下“支离破碎”。大多数人是通过补偿机制，比如使人僵化的常规生活，与群体保持一致，对权力、特权和金钱的追求，在与其他人共同参与宗教仪式中对偶像的依赖，自我牺牲式的苦行生活，以及自恋式的自我膨胀，总之，是以变成畸态而逃避了疯狂这一结果。所有这些补偿机制，都可以使人不致于疯狂，保证他们正常的活动。但要真正克服潜在的疯狂，根本的解决办法是对世界具有完全而建设性的回应，其最高形式就是开悟。

在我们进入精神分析与禅的核心问题之前，我想先讨论一些较外围的共同点。

首先要提到的是禅与精神分析相同的伦理指向。克服贪婪是实现禅之目标的一个条件，要克服对财产、名誉或任何其他形式的贪婪(在《旧约》中称为“贪图”)。而这正是精神分析的目标。在里比多发展——从口腔式感受，经过口腔式施虐、肛门式感受，到生殖器式感受——的理论中，弗洛伊德含蓄地表述了，健康的性格由贪婪、残忍、吝啬的性格发展而来，成为一种积极、

自主的指向。用我的术语（仿效弗洛伊德的临床观察）来说，可更凸现这一理论中的有价值因素，即经过剥削性的、囤积性的、交易性的指向，从接受性的指向发展为建设性的指向。①不论我们用的是什么术语，最基本的观点就是：在精神分析概念中贪婪是一种病理现象，它存在于不曾发展出其积极的、建设性的能力的人中间。然而，精神分析和禅在根本上都不是一个伦理体系。禅的目标超越了伦理行为的目标，精神分析亦然。可以说这两个体系都认为，它们目标的实现亦伴随着一种伦理上的转变，即克服贪婪，行施爱与慈悲。它们并不是倾向于以压抑"邪恶"欲望而使人导向一种有德行的生活，而是期望在扩大的意识光焰下，使这邪恶欲望融化消失。但是，不管开悟与伦理转变之间的因果联系如何，认为禅的目标可以与克服贪婪、自炫、愚痴的目标分开，或认为无需达到谦恭、爱与慈悲即可开悟，则是一个根本的错误。认为撇去在人性格中发生上述的转变，就可达到精神分析的目的，也是同样的错误。一个已臻建设性层次的人，就不再是一个贪婪的人了，同时也克服了他的自负及全知全能的幻想；从而谦卑地、恰如其分地看待自己。禅与精神分析的目标都超越了伦理，不过，除非发生伦理上的转变，否则它们的目标也是无法实现的。

两大体系的另一相同点，是它们都坚持对任何一类权威的独立性。这是弗洛伊德批评宗教的主要理由。他认为宗教的本质是虚幻的，是以对神的依赖来取代会帮助人、会惩罚人的父亲的依赖。照弗洛伊德看来，人对神的信仰，是继续他儿童时期的依赖，远非成熟的行为，因为成熟就意味着只依靠自己的力量。

---

① 见《自我的追寻》(Man for Himself)，纽约，1947年，第三章。

那么，对于一个竟然说"念佛一声，漱口三日"的"宗教"，弗洛伊德将作何论呢？对于一个既没有上帝，也没有任何无理性权威的宗教——其主要目标只是把人从一切依赖中解放出来，使他充满活力，指出只有他才能负起自己命运的责任——弗洛伊德又将作何论呢？

不过，人们可能会问，这种反权威的态度，岂非同禅师和精神分析者的个人重要性大相抵触么？况且，这个问题指出了禅与精神分析之间一个深刻关连的要素。在这两个体系中，都需要有一个引导者，他自己已经历过那个体验，又引导患者（学生）去达到那个体验。这是否意味着学生变得依赖于禅师（或精神分析者），禅师之言因而变成学生的金科玉律？的确，精神分析者面临着患者对他这种依赖（转嫁）的事实，并认识到这一事实所具的有力影响。但精神分析的目的是了解并最后解除这种缚结，把患者带入一个脱离分析者而获得完全自由的境地，因为患者已在自身中体验到原先无意识的东西，并把它归入他的意识之中。禅师——精神分析者同样如此——毕竟知道得多些，故对自己的判断确信不疑，但这绝不意味着他要把他的判断强加于学生。他不曾叫学生来，也不阻拦学生离他而去。如果学生自行找来，要求在其指导下跋涉那开悟的崎岖道路，禅师愿意给予指点，但条件只有一个：即学生认识到，虽然禅师很想帮助他，但学生必须自己照管自己。在我们之中，没有一个人可以拯救另一个人的灵魂。人只能自己救自己。禅师所能做的，只是助产士和登山向导的事。正如一位禅师所说的："我实在无甚可告诉你们，倘若非如此不可，将来徒然贻你们一个笑柄。况且，不管我说什么，终究是我自家东西，与你们又有何相干。"

对禅师这种态度作出引人注目而具体入微说明的，可见诸

赫里奇论射艺的书。① 禅师强调他合理的权威，亦即说，他虽对射艺懂得多些，从而坚持要以一定之规去学习它，但并不需要任何凌驾于学生之上的不合理权威，不要学生始终依赖于禅师。相反，一旦学生自己卓然成家，就可以走自己的路，禅师所期望的，不过是能时时知道学生正在做些什么。可以说，禅师爱他的学生。他的爱是一种现实、成熟的爱，是为了学生达到其目标而竭尽全力的爱，然而他又知道，自己所做的一切决不能为学生解决达到他目标的问题。禅师的这种爱是非情绪性的、现实的爱，这种爱接受人类命运的现实，即我们中没有人能拯救他人，但我们又绝不能放弃一切给予帮助的努力，使别人能自己拯救自己。任何爱，若不懂这种局限，自以为可以"拯救"别人的灵魂，那就仍未摆脱自大与野心的窠臼。

禅师所说的话原则上适用于（或应当适用于）精神分析者，对此几乎无需提出更多的证据。弗洛伊德认为，要使患者离开分析者而独立，最好莫过于在分析者一方采取镜子式的、客观的态度。但是，象费伦慈（Ferenczi）、沙利文、我本人和其他一些精神分析者，则重视在分析者与患者之间相互联系，以彼此了解；并完全同意这种联系必须摆脱一切情绪作用和不切实际的歪曲，尤其要摆脱精神分析者对患者生活的任何干预（即便是最微细和间接的），甚至也不可要求患者痊愈。如果患者想要痊愈，想要改变，这固然不错，分析者应该予以帮助。如果患者对于改变的抗拒太大，则责任并不在分析者一方。分析者的责任无非是尽力提供其知识与努力，给患者指出应趋的目标。

---

① 赫里奇（Eugen Herrigel）：《射艺中的禅》（Zen in the Art of Archery），纽约，1953年。

与分析者的上述这种态度相关，禅宗与精神分析还有一个相同之处。禅的教育方法似乎是要把学生逼入死角。公案[1]使得学生无法在知性思维中寻求庇护；公案就象一个障壁，使学生不能再逃避。精神分析者也做着(或应当做着)类似之事。他必须避免供给患者以种种解释和说明的错误，因为这只能妨碍患者从思维跃入体验。相反，他必须把合理化的藉口一个个排除，把拐杖一个个撤掉，使患者无可再逃，使他突破充斥心中的种种幻像，从而体验到真实——即意识到以前未曾意识到的东西。这一过程常导致大量的忧虑，若不是分析者在旁给患者恢复信念，这种忧虑有时会阻碍对虚幻物的突破。但是，这种信念的恢复，只是因为分析者"在那里"，并不是因为言词，言词只会阻止患者去体验只有他才能体验的东西。

我们迄今所讨论的，都是禅宗与精神分析之间表面上相似处。但是，除非我们公正地把禅的主旨(悟)与精神分析的主旨(克服抑制，把无意识转变为意识)进行比较，否则这种比较是不会令人满意的。

让我们在精神分析范围内对这一问题作一总结。精神分析的目标是使无意识变为意识。然而，说到这"意识"和"无意识"，就意味着把语词当成事实。我们必须强调的事实是，意识与无意识指的是作用，而不是指处所或内容。故恰当地说，我们只能说有各种不同程度的抑制状态，亦即说，只有在这样一种状态中，那些能透过由语言、逻辑和内容构成的社会过滤器的经验，才能被我们意识到。如果我能把这过滤器撤除，我就能以一个

---

[1] 公案(Koan)，原指官府判决是非的案例。禅宗借用，指前辈祖师的言行范例，用来判断是非迷悟。通常是用一种简短而不合逻辑的问题，旨在使思想脱离知性的范围。——译注

宇宙的人来体验我自己，亦即说，一旦解除抑制，我就与我生命中最深的本源沟通，这就意味着与一切人性沟通。如果一切抑制都被解除，就不再有与意识相对的无意识；有的只是直接当下的体验；由于我对自己不是陌人，也就没有任何人和物对我陌生。再者，如果把我的某一部分同我自己异化，把我的“无意识”同我的意识分离（这就是说，我作为整个人的我同作为社会人的我是分离的），那么，我对世界的把握就在如下几方面是虚幻的。第一，是处于小儿性歪曲（转嫁）；我对他人的体验，不是以我整个的自我，而是以我分裂的、幼稚的自我，从而我是把他人当作他幼时意义上的人来体验，而不是按他的本来面目来体验。

第二，处于抑制状态的人，是以虚妄的意识来体验这个世界。他并没有看到存在物的真相，而是把他的思想投影于事物上面，按其思想投影与想象而不是按事物的真相来看事物。正是这种思想投影与歪曲的幕幛，使他产生种种激情与忧虑。最后，是受到抑制的人并没有体验到人与事物，不过是以思虑作用去体验。他自以为与世界相通，其实他不过是在与语言接触。小儿性歪曲、虚妄意识和思虑作用，这三者并非截然分开，而是同一个虚假现象中三个既有差别又相重叠的层面，只要宇宙的人与社会的人分离，它们就继续存在。当我们说生活于抑制状态中的人是异化者时，我们只不过是用一种不同的方式去描绘同样的现象。他把自己的情感与观念投射到客体上，故而不是把自己体验为他的情感之主体，却受制于那承受情感的客体。

与异化的、歪曲的、虚妄的、思虑作用的体验相对的，是对世界当下立即、完整的把握，这可见诸尚未被教育的力量所改变的婴儿和幼童。因为新生儿还没有我与非我的分别。这种分别逐渐发生，直到婴儿终于能说“我”为止。然而，儿童对世界的把握

仍是比较当下直接的。儿童在玩球时，他是真正看着球在滚动，完全沉浸于这个体验之中，这就是为什么一个经验可以反复进行、乐此不疲。成人也认为他看到了球在滚动。就他看到球这一客体在地板这一客体上滚动来说，这固然不错。但他并没有真正看到滚动。他想着在地板上滚动着的球。当他说“球在滚”时，他实际上仅仅肯定：(*a*)他知道在那边的一个圆形物体称作球，(*b*) 他知道一个圆形物体在平滑的表面上受到推动时会滚动。他的视觉作用只不过是为了证实他的知识，从而使他在世界上安全无虑。

非抑制状态是一种再度获得对实在直接而不歪曲的把握，以及儿童的单纯与自发性的状态。然而，在经历过异化及知性发展的过程之后，非抑制状态是在更高层次上的归真反璞；这种复归，只能发生在人们丧失了纯朴状态之后。

这整个观念在《旧约》中也有表述，有关于人之堕落的故事和先知们的弥赛亚观念。在圣经故事中，人在伊甸园里处于混沌未判的状态。那里没有意识，没有区别，没有自由，也没有罪。他是自然的一部分，他并未意识到他与自然有何差距。这种初始的、前个体(pre-individual) 的合一状态，为第一个选择行为所打断，这一行为，同时也是第一个不顺从的和自由的行为。这一行为导致意识的产生。男人意识到他就是他自已，意识到他与夏娃女人的分离，以及与自然、动物和大地的分离。当他经历这种分离时，他感到了羞耻——正如当我们经历与我们的同胞分离时，我们每个人都会感到羞耻(虽是无意识的)。他离开了伊甸园，这就是人类历史的开始。他不可能再回到初始的和谐状态，却可因充分发展他的理性、他的客观性、他的良心和他的爱，而努力达到一种新的和谐状态，从而如先知们所说的，“大地

充满了对神的认识，如水充满了海洋。”在弥赛亚观念中，历史乃是这样一个历程，由前个人的、前意识的和谐，发展为新的和谐，这一和谐建立在理性发展的完成上。这一新的和谐状态称为弥赛亚时期，在这一时期，人与自然、人与人的冲突将会消失，荒漠要变成果实累累的溪谷，羔羊将与狼为伴，刀剑将打成犁铧。弥赛亚时期就是伊甸园的时期，然而又是它的反面。它是合一、直接、整体的时期，但又是充分发展的人的时期，这人复归于儿童，却是成熟的儿童。

同样的观念也表现在《新约》中："我实在告诉你们，凡要承受神国的，若不象小孩子，断不能进去。"① 这意思很清楚：我们必须重新变为儿童，经历对世界非异化的、创造性的把握；但在重新变为儿童的同时，我们已不是儿童，而成为完全发展的成人。到那时，我们就确实具有《新约》中所描绘的那种体验："我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清；到那时，就要面对面了。我如今所知道的有限；到那时就全知道，如同主知道我一样。"②

"使无意识变为意识"，意味着克服抑制和自我异化，因此也克服了同陌生人的异化。他意味着觉醒，摆脱幻象、假象与谎言，如实地观察事物。觉醒的人是解脱的人，他的自由不为别人所限制，也不为自己所限制。意识到以往未曾意识之物的过程，构成人的内在革命。正是这真正的觉醒，成为创造性的知性思想与直觉性的直接把握之根源。谎言只可能存在于异化状态中，在那状态中，人体验不到实在，除非是把它作为一个思想。向实在开放的状态存在于人的觉醒之中，在这状态中不可能有谎言，

① 《路加福音》第十八章第十七节。

② 《哥林多前书》第十三章第十二节。

因为充分的体验会将谎言融化。总之，使无意识变成意识，意味着在真实中生活。实在不再被我异化；我对实在敞开；我对实在不加干涉；因此，我对实在的回应也是“真实”的。

对世界这种直接而完全把握的目的，就是禅的目的。由于铃木博士在书中写了关于无意识的一章，我可以参考他的讨论，从而可以尝试进一步澄清精神分析与禅宗概念之间的联系。

首先，我想再次指出，术语上的困难不必要地把事情复杂化了；我们把意识与无意识当作名词，而不是把它们当作或多或少意识到对整个人的体验的功能词来使用。我相信，如果使我们的讨论摆脱用词上的困难，我们可以更容易地认识到，使无意识变成意识的真正含义同开悟之间的联系。

“禅的方法是直接进入对象本身，好象是从里面来看它。”①这一对实在的直接把握，“也可称为意动的或创造性的。”②铃木于是说到“禅之无意识”乃是这种创造性的源泉，并接着说，“无意识是一种得去感觉的东西，不是一般意义上的感觉，而是在我称为最原始或最基本的意义上的那种感觉。”③这里的表述，是把无意识当作内在于人格中而又超越之的一个领域。而且，如铃木继续说的：“对无意识的感觉乃是……基本的和初始的。”④把这段话转换成功能式术语，我不愿说感觉到“无意识”，毋宁说是意识到一个更深的和无习俗化的经验领域，或换一种说法，是降低抑制程度，从而减轻小儿性歪曲、图像投射及思虑作用。铃木说，禅者是“与广大的无意识直接沟通，”⑤我则宁可说：禅者

① 铃木大拙：《禅学讲座》，第16页。

② 同上书，第17页。

③ 同上书，第20页。

④ 同上书，第20页。

⑤ 同上书，第24页。

在其无遮蔽的至深处，察知到他自己的实在和世界的实在。稍后，铃木在其表述中同样使用了功能式的术语："相反，它（无意识）实际上同我们最为密切，唯其如此，它很难被把握，正如眼睛不能看到它自己一样。因此，**要使无意识变为意识，需要意识方面的特殊训练**。"① 铃木这里选择的说法正是从精神分析的观点出发所要选择的：其目的是使无意识变为意识，为达此目的，必须有一种意识方面的特殊训练。这是否意味着禅与精神分析具有同样的目的，它们的不同处仅在于意识训练的发展上？

在我们转到这点之前，我想先讨论若干需要澄清之点。

铃木博士在其讨论中，曾提到我前面在讨论精神分析概念中论及的一个问题，即知识与无知状态的相对立。圣经中所谓通过知识的获得而导致纯朴的丧失，在禅宗和佛教中通常称为"烦恼"，或"由知性所支配的意识之干扰"。"知性"一词引发一个十分重要的问题。知性是否等同于意识？倘若如此，使无意识成为意识就意味着更进一步的知性作用，而这恰与禅的目标相反。果真如此，那么精神分析的目标必然与禅的目标截然相反，盖前者力求更多的知性作用，而后者则力求克服知性作用。

必须承认的是，弗洛伊德在其早期著作中，一直相信由精神分析者给予的适当知识足以治愈患者，那时他具有将知性作为精神分析目标的观点；必须进一步承认的是，许多分析者在实际上仍未摆脱这个知性概念的窠臼，而弗洛伊德本人也从来未曾清楚表明知性作用与情意的、整体的体验（发生于真正的"通透"）之间的差异。但正是这种经验性的、非知性化的洞察，构成精神分析的目的。如前所述，意识到我的呼吸并不意味着想我的呼

① 铃木大拙：《禅学讲座》，第25页（重点号系引者所加）。

吸。意识到我的手在运动，亦非意味着去想它。相反，一旦我想到我的呼吸或手动，我就不再意识到它们。这亦适用于我对一朵花，一个人，我的喜、爱或安宁的体验。精神分析中一切真正的洞察，其特点就在于不能用思想来表达；而一切蹩脚的精神分析，其特点则是把"洞察"用复杂的理论表述出来，可是这些理论同直接体验毫不相干。真正精神分析中的洞察是突如其来的，它的出现不可强求，甚至不可预料。它不是起始于我们的大脑，用一句日本的譬喻来讲，却是起始于我们的肚腹。它无法以语言充分表述，如果有人企图这样做，那只会使他感到困惑；然而它又是真实的、可意识到的，并使有过这种经历者成为一个脱胎换骨的人。

婴儿对世界的直接把握，产生于意识、客观性与自我同现实相分离的感觉尚未充分展开之前。在这状态中，"无意识是一种本能性的东西，并未超出动物与婴儿之上。那不可能是成熟人的无意识。"① 从原始的无意识脱颖到自我意识，此时世界作为一个异化之物而被体验，其基础乃是主体与客体、宇宙人与社会人、无意识与意识的分裂。然而，当受到训练的意识达到敞开自己的程度时，松开三重过滤器，那么意识与无意识之间的分裂就会消失。一当这种分裂完全消失，就产生了直接的、非反思性的、有意识的体验，这正是那种没有知性与反思作用的体验。这种知识乃是斯宾诺莎所谓的最高形式的知识——直觉；是铃木所描述的"直接进入对象本身，好象是从里面来看它"的方法，是意动的或创造性的对实在的观照。在这种直接的、非反思性把握的体验中，人成为"创造性的生活艺术家"——本来我们人人

① 铃木大拙：《禅学讲座》，第26页。

都是如此，只是都忘却了这一点而已。"对这样的创造性的生活艺术家而言，他任何一个行动都表现出创见、创造性和他活泼的人格。这里没有因袭、妥协，也没有抑制的动机……他没有自拘于那片面、有限、受制约的自我中心的存在中。他已摆脱这个牢狱。"①

"成熟的人"，若清除其"烦恼"和知性的干扰，就能实现"一种自由自在的生活，诸如恐惧、忧虑或不完全等困惑就无从侵扰他。"② 铃木此处所说的解脱，从精神分析的观点来看，就是完全的洞察必然引出的结果。

这里还有一个术语上的问题，我想略作说明即可，因为象一切术语问题一样，这并非要害问题。如前所述，铃木曾提到意识方面的训练；但在其他场合他又说到"**受过训练的无意识**包含着他自幼以来的一切意识经历，从而构成他整个的人。"③ 一会儿用"受过训练的意识"，一会儿又用"受过训练的无意识"，也许会使人感到自相牴牾。但在实际上我认为一点也不冲突。在使无意识成为意识的过程中，在达到对实在完全的、非反思的体验中，意识与无意识都必须受过训练。必须对意识进行训练，以去除它对习俗过滤器的依赖；同时，无意识也必须经受训练，使它摆脱隐秘、分离的状态，进入光明。但在事实上，所谓对意识和无意识的训练，只是譬喻用法。无论是意识，还是无意识，都不需要受训练（因为既没有一个叫做意识的东西，也没有一个叫做无意识的东西），只有人才必须受训练，消除他的抑制，在完全的觉知中去充分、清晰地体验实在，而无需知性的反思——除非是

① 铃木大拙：《禅学讲座》，第23页。

② 同上书，第28页。

③ 同上，第27页（着重号为引者所加）。

在科学和其他实用行业中，需要知性的反思。

铃木建议把这种无意识称为“宇宙无意识”。对这一术语，铃木在其讲座中解释得十分清楚，并无多大可议之处。不过，我却宁可用“宇宙意识”一词，这是巴克用以指称一种新的、脱颖而出的意识形式。① 我之所以宁可用这一术语，是因为当无意识成为意识时，它就不再是无意识(但务必记住，这并未变成反思性的知性)。宇宙无意识只有在我们同它分离，亦即尚未意识到实在时，才是无意识的。当我们觉醒并与实在相沟通时，我们就不存在什么无意识的东西了。此外必须说明的是，我宁可用宇宙意识(cosmic consciousness)，而不用意识 (conscious) 一词，是因为前者涉及一种觉知(awareness)的功能作用，而非涉及人格内的某一处所。

所有这些讨论，将导致我们如何看待禅与精神分析之间的关系呢？

禅的目的在于开悟：对实在的直接而非反思性的把握，没有烦恼与知性化作用，如实认识到自己同宇宙的关系。这一新的体验乃在更高层次上回复到儿童非知性的、直接的把握，那是人的理性、客观性与个体性充分发展的结果。儿童的直接与

① 参看巴克 (Richard R. Bucke)：《宇宙意识——人类心灵演化之研究》(Cosmic Consciousness, A Study in the Evolution of the Human Mind)，纽约，1954 年，第 17 版。应该指出(尽管只是附带的)，巴克此书可能是对本文这一课题最有关系的著作。巴克是一位有丰富知识和经验的精神病学家，是一位坚信社会主义社会之必要和可能的社会主义者，他坚信这样的社会“将废除私有制，并从地球上铲除两种最大的罪恶——富贵与贫穷。”这本书提出关于人类意识演化的假说。根据这一假说，人从动物的“单纯意识”演化到人类的自我意识，现在则站在发展到宇宙意识的起跑线上；这是一个革命性的事件，在过去两千年中已发生在一些杰出人物身上。巴克所描绘的宇宙意识，在我看来，正是禅宗所谓的开悟体验。

合一的体验存在于异化和主客分裂的经验之前，而开悟体验则处于这一经验之后。

如弗洛伊德所表述的，精神分析的目的是使无意识成为意识，是以自我取代伊德。确实，所要发掘的无意识内容只局限于人格一隅，它们是活跃于儿童生活的早期而在后来被遗忘的本能力量。把这些力量从抑制状态中释放出来，乃是分析术的目的。再者，对这一部分的发掘，取决于治愈患者病症这一医疗上的需要，这与弗洛伊德的理论前提已相差甚远。而与病症无关的那部分无意识，则很少受到注意。后来对死亡本能、求生本能和自我等概念的介绍，便于近些年来导致对弗洛伊德关于无意识内容在概念上的某些扩充。非弗洛伊德各学派，极大地扩充了有待发掘的无意识部分。其中最彻底的是荣格，阿德勒、兰克及近来所谓的新弗洛伊德派，也都对此扩充作出贡献。然而（荣格除外），虽有这种扩充，其有待发掘的范围却仍然取决于治疗这种或那种病症这一医疗目的；它并未包括整个的人在内。

然而，如果我们将弗洛伊德的原始目标——使无意识变为意识——推到终极，那就必须跳出弗洛伊德的唯本能意向(instinctual orientation)及以治病为直接任务的窠臼。如果我们沿着充分发掘无意识这一目标而行，则任务决不局限于本能，也不限于其他经验，而在于整个人的完整体验；于是其目的就在于对异化及认识世界中的主客分裂之克服；于是无意识之发掘就意味着对烦恼与思考化作用的克服；它意味着抑制的解除，自我之内世界人与社会人分裂的消除；它意味着意识与无意识两极对立的消除；它意味着达到对实在的直接把握状态，既无歪曲，亦不受知性反思的干扰；它意味着对我执和我爱的克服；它

意味着对一个不灭的独立自我之幻象的摒弃，而对这自我的扩张和保护，有如埃及法老以木乃伊而希冀自己永世长存一样。使无意识成为意识，意味着敞开与回应，它不占有任何东西，它本身就是一切。

将无意识完全复原为意识，其目的显然要比一般精神分析的目的更为彻底。理由是显而易见的。要达到这一整体目标，需要一种超乎大多数西方人所愿付出的努力。但是，暂且不论这一努力，即使想象这个目标，也只有在处于一定条件下才有可能。首先，只有出于一定的哲学立场，才能拟想这种基本目标。对于这一立场，无需多作描绘。只要说出这点就够了：这种立场并非消除疾病这种消极性的目标，而是达到泰然状态这种积极性的目标，这种泰然状态被认为处于同世界的完全结合及对世界直接而无污染的把握中。对这一目标的最好描绘莫过于铃木"生活的艺术"一词。我们必须记住，任何象生活艺术这样的概念，都生长于人道主义意向的精神土壤上，就像它以佛、先知、耶稣、爱克哈特以及诸如布莱克、惠特曼、巴克这些人的教导为基础一样。除非从这一观点来看，否则"生活艺术"的概念就完全失去它特定的含义，变质为今天冠以"快乐"之名所行的勾当。同样不可忘记的是，这一意向包含一个伦理上的目的。虽然禅宗超越了伦理，却包含着佛教根本的伦理目的，这些目的本质上是与一切人道主义说教相同的。如铃木在本书的讲座中所明确表明的，达到禅的目的，意味着克服对财产、名誉或欲爱等一切形式的贪婪；意味着克服自恋式的我爱及全知全能者的幻象。再者，它意味着克服对权威（以为这权威可以解决自己的生存问题）屈服的意向。诚然，只是为了治病才去发掘无意识内容的人，是不会希图达到这一根本目标的，它只存在于对抑制

的克服中。

但是，认为解除抑制的根本目的与治疗的目的无关，同样也是错误的。正如我们业已承认，性格若不经过分析及改变，就不可能治愈病症并防其复发；我们也必须承认，若不是追求人的彻底改变这一远为根本的目标，这种那种的神经症的性格特征也不可能改变。性格分析的结果有时会令人相当失望（在《分析有无止境》一书中，弗洛伊德对这一点直言不讳），正是因为治疗神经症性格的目的还不够彻底；只有超越这个有限的目的（也就是说，如果我们认识到，只要仍局限于治疗的目的，没有纳入更广泛的人道主义的参照框架中，这种有限的目的就不可能达到），才能使人摆脱忧虑和不安全感，达到泰然和自由的状态。用有限的且费时不多的方法，也许会达到这有限的目的。而长期的分析过程所花费的时间与精力，却只适用于根本"转变"的目的，而不适用于局部"改善"的目的。这一见解，由我们前面的一段论述而得到加强。只要没有达到与世界创造性的联系——开悟是其最高成就，那么他充其量只能以常规、偶像崇拜、破坏、对财产名誉等贪婪追求来补偿内心中潜在的抑制。一当这些补偿物被破灭，他的健全心灵就会受到威胁。要治愈潜存的精神错乱，只有从对世界分裂与异化的态度，改变为对它创造性的、直接的把握与回应。如果精神分析可以在这一点上提供帮助，它就能促使患者达到真正的精神健康；若非如此，则只能改善一下补偿机制。换句话说，某人的病症也许会被"治愈"，但他的神经症性格却无法"治愈"。人不是物①，不是一个"病例"，分析

① 参看我的《心理学的限度与危机》一文，收入莱布利奇（W. Leibrecht）编辑的《宗教与文化》。（Religion and Culture）一书中，纽约，1959年，第31页以后。

者若将人视作一个物体，他就谁也治愈不了。何况，分析者只能在与“患者”的互相了解过程中，帮助他觉醒，这意味着体验他们的一体性。

不过，在提及这一切时，我们必须面对一项反驳。如前所述，如果完全意识到无意识象开悟一样彻底而困难，那么我们把这根本目标当作一般课题进行讨论又有什么意义？那么，一本正经地提出只有这根本目标才能实现精神分析的治疗这一问题，岂不成了纯粹的空想？

假如要么就是完全的开悟，要么就是完全的不开悟，那么这种反驳确实是言之凿凿的。但实际上并非如此。在禅宗中，开悟有许多阶段，而顿悟乃是最高和决定性的一步。但就我所知，朝向顿悟的每一步骤都有价值，虽然这顿悟可能永远达不到。铃木博士曾把这一点做了如下譬喻：如果把一支蜡烛放进全暗的屋子，黑暗顿然消失，屋里有了光明。但是，增加十支、百支或千支蜡烛，屋子无非是变得越来越亮。但决定性的变化是第一支蜡烛，是它冲破了黑暗。①

在精神分析过程中，所发生的又是什么呢？当一个人初次感觉到他是虚荣、怯懦而又憎恨他人时，他在意识中仍相信自已是谦虚、勇敢和仁爱的人。这一新的洞察也许会伤害他，却为他敞开门户，使他不再把抑制于已的东西投射到他人身上。他向前迈进；体验到在他自身中的婴儿、儿童、成人、罪犯、疯狂者、圣贤、艺术家、男人和女人；他更深地与人性沟通，与宇宙人沟通；他更少抑制，更为自由，更不需要投射和思考化作用；从而可以第一次体验到他是如何目观五色、如何看球滚动，他的耳朵又是

① 据我所知，这是在一次私下谈话中。

如何向音乐敞开——以前不过是听到它而已；在与他人一体的感觉中，他可能第一次瞥见，他以往当作某物而加以执着、培养与拯救的独立自我，不过是一个幻象而已；他将体验到，以占有自己来寻求生命的答案是徒劳无益的，毋宁说他的生命就是他自己，并成为他自己。所有这些体验都是突如其来、出人意料的，不掺有任何知性化内容，但从此往后，这个人比以前感到更为自由，更为强壮，而更少忧虑。

迄今我们所说的都是目的，我曾提到，如果把弗洛伊德变无意识为意识的原则推到最后，我们就接近开悟的概念。但就达到这个目的的方法而言，精神分析确与禅宗完全不同。可以说，禅的方法是以“打坐”、公案与禅师的权威，对异化的知觉方法进行正面攻击。当然，所有这些都不是可以同佛教思维的前提、同体现在禅师身上与禅堂气氛中的行为与伦理价值相分离的“技巧”。同时也必须记住，那并不是“每周5个小时”的事务；学生进入禅门求教，这一事实本身就是一个最重要的决定，正是这一决定成了他以后人生道路上的重要部分。

精神分析的方法与禅宗完全不同。它用不同的方法训练意识，以掌握无意识。它把注意力引向那被歪曲的知觉；它导致人们认识到自身中的虚假；它通过解除抑制以扩充人类体验的领域。精神分析的方法是心理学——实验性的。它考察一个人从孩提以来的心理发展，并试图恢复他早期的体验，以帮助他体验现在被抑制的东西。它一步步揭露对世界的幻象，从而消除小儿性歪曲和异化的知性作用。由于对自己变得较少陌生，通过这一过程他也变得对世界不再疏远；因为他敞开了自己以与他的内在宇宙沟通，他也就敞开了与其外在宇宙的沟通。虚假的意识消失了，意识—无意识的两极对立也随之消失。一种

新的现实主义出现了，在这种观点中，“山又是山”。精神分析的方法固然只是一个方法、一种准备，但禅的方法也同样如此。正因为它是一种方法，遂无法保证达到其目的。使这一目的得以达成的因素深植于个体人格之内，而从实用目的来看，我们对这些因素还知之甚少。

我曾提出，揭示无意识的方法若推至终极，可以成为开悟的一个步骤，但这必须提到哲学的高度，在这方面，禅宗有着最彻底、最现实的表述。但是，使用这种方式究竟能把我们导向何种地步，只能靠以后大量的实验。这里表述的观点只是蕴含一种可能性，故具有一种有待验证的假说的特征。

但可以较为确定而言的是，对禅的知识及实践，已可能在精神分析的理论与技术上产生最为丰富和清楚的影响。禅虽在方法上与精神分析不同，却可使精神分析的焦点更为集中，为洞察的本质投洒下新的光辉，并更清楚地意识到什么是“见”，什么是有创造性，什么是对烦恼与虚幻的知性化作用的克服；而烦恼和知性化作用，乃是建立在主—客分裂的经验基础上的必然结果。

就其对知性化作用、权威及自我的幻想等方面的急进主义而言，就其对泰然状态这一目标的强调而言，禅宗思想将会拓阔和加深精神分析者的视野，并帮助他达到一种更彻底的观念，即把对实在的把握作为完全自觉意识的最终目的。

如果可对禅与精神分析的关系作进一步说明，人们也许会想到精神分析对学禅者具有重要意义的可能性。我可以想象，它有助于避免假开悟（这当然不是开悟）的危险，这种假开悟是纯粹主观的，建立在一种精神病的或歇斯底里现象的基础上，或建立在一种自我诱导的出神状态基础上。精神分析的澄清作用

可以帮助学禅者避免幻象，而去除幻象正是开悟的条件。

不论禅对精神分析会有何用处，出于一个西方精神分析者的立场，我要表示对东方这一珍贵礼物的感谢，特别要感谢铃木博士，他在把东方思想传译为西方思想的努力中，成功地表达了禅宗思想而使其本质精华毫无所失，以致于西方人——如果他愿作这番努力的话——对禅能了解到顿悟以前所能达到的一切。假如不是“人人都有佛性”这一事实，假如人与存在不是普遍的范畴，假如对实在的直接把握、觉醒与开悟不是普遍的体验，这样一种了解又如何可能呢？

王雷泉译

人 之 心
（1964年）

此书是作者继《自我的追寻》发表后写的又一重要伦理学著作。在本书中，作者着重从心理学的角度挖掘了产生善与恶的根源。他认为，产生恶的心理基础是对死亡的爱恋、自恋和乱伦的固恋；而产生善的相应的心理基础则是对生命的爱恋、爱人和独立自主性。在他看来，人之初，既不是性本善，也不是性本恶，人一生下来，就具有上述这两种心理基础或天然倾向，用他的话来说"人属于彼此对立的两个世界"，但人可以在这两个世界中作出选择，人之善与恶乃是人自己选择的结果。本书最后一章专门论述人的自由选择问题。

此外，本书也是作者所提出的弗洛伊德和马克思的综合学说，亦即他的社会心理学理论的又一具体体现。他试图从精神分析学的理论出发来解释某些社会问题赖以产生的心理根源，如他在本书中所说，他将沿着弗洛伊德的思路，考察自恋的作用，并以此作为理解民族主义、民族仇恨、权威以及战争的心理动机等。

全书共六章，这里选择的是其中的第六章。

第六章　自由、决定论、选择论

在讨论了有关破坏和暴力的一些经验问题以后，我们现在似乎已作了较为充分的准备，接下去讨论第一章中尚未明确论述的议题。让我们重新回到这个问题上来：人是善的呢，还是恶的呢？他是自由的呢，还是为环境所决定的呢？或者说，这种非此即彼的选择是错误的吗？是否人既不具有这种性质也不具有那种性质，抑或他既具有这种性质也具有那种性质呢？

为了回答这些问题，达到我们的目的，我们有必要从讨论下述这个尚待研究的问题入手：我们是否可以探讨人的本质或人性这个问题？如果可以的话，那么，我们又如何给人性或人的本质下定义呢？

关于能否谈论人的本质这个问题，我们不难找到两种截然相反的观点：一种观点认为，并不存在着人的本质这种东西。这是人类学的相对主义的观点。它以为人只不过是用来铸造其自身的文化模式的产物。弗洛伊德和其他许多人则持另一种观点，他们认为，人的本质这种东西是存在的。本书关于破坏性经验的讨论就是建立在这一观点的基础上的。事实上，全部动力心理学(dynamic psychology)都是以这个前提为基础的。

由于下述这个二律背反的存在，我们很难给人性找到一个令人满意的定义。这个二律背反是：如果我们假定人的本质是由某种实体(substance)所构成的话，那么，我们就会被迫陷入非进化的，非历史的观点中去。这种观点以为，人从产生伊始便

不曾有过基本的变化。然而，这样一种观点很难符合这一事实，即我们最不开化的祖先与近四千年到六千年历史中出现的文明人之间存在着的巨大差异。① 相反，如果我们接受进化的思想，因而相信人是处在不断变化之中的话，被认为确实存在的“人性”或“人的本质”的内容又是什么呢？以下这些有关人的“定义”，如人是政治动物（亚里士多德），人是能允诺的动物（尼采）或人是靠预见力和想象力进行生产的动物（马克思）等都未能解决这个二律背反，这些定义揭示了人的主要特性，却都没有表明人的本质。

我认为，这个二律背反可以用这样的方式来解决，即不要把人的本质看作是既定的性质或实体，人的本质就是人的生存所固有的矛盾。② 我们可以在下列两个事实中发现这个矛盾：(1)人是一种动物，但同所有其他的动物相比，人的本能结构是不完善的，因而不足以维持自身的生存，除非他能生产满足自己物质需要的财富，他能发展言语和工具。(2)人象其他动物一样，

---

① 马克思特别为这个二律背反烦恼。例如，当他说到“健全的”人，说到“人的本质”的时候（虽然在《1844年经济学哲学手稿》以后，马克思已不再使用这个术语），他已预先假定了不健全的人性的存在（在《资本论》第1卷第三部分，马克思仍使用“人性”这个概念，并论及“在最无愧于和最适合于人的本性”的条件下的没有异化的劳动）。另一方面，马克思强调指出，人在历史过程中能够创造自身。在这个问题上，他所要强调的正是这一点，也即人的本质不是别的，而是他生活于其中的“社会关系的总和”。显然，马克思既没有放弃人性的概念，也不想接受非历史的、非进化的观点、事实上，马克思从未解决这个二律背反，因而也就没能给人性下一个确切的定义。他在这个问题上的说法多少有点含糊不清、自相矛盾。

② 我在《健全的社会》（纽约，1955年）一书中用很少的篇幅表达了这个思想。在这里，我只能简要地重复一下，不然的话，本章的主要部分就会缺少一个基础。

具有智力，这使他能够通过思维过程达到直接的实际目的；但人还具有一种其它动物所缺少的智力特性：他能认识自身，认识自己的过去和未来，即死亡；他能认识到自己是渺小的，无力的；认识到别人之所以为别人（朋友、敌人或陌生人）的原因。诚然，人胜过其它一切生命，因为人首先是具有自我意识的生命。人一方面生活在自然界中，服从自然界的指令及其偶然性的支配，但另一方面，人又要超越自然界，因为他没有使动物成为自然一部分（与自然联成一体）的那种盲目性。一方面，人面临着成为自然囚徒的那种可怕的冲突，另一方面，人的思想又是自由的；他既是自然界的一部分，又仿佛是自然界的一种怪物，他既不存在于自然界中，又不处于自然界之外。于是，人的自我意识，使人成为这个世界中的陌生人，他与世隔绝，既感到孤独，又感到害怕。

我们说的上面这个矛盾，本质上与下述这一古典的观点是相一致的，即人兼有肉体与灵魂、天使与野兽两个方面，人属于彼此对立的两个世界。现在，我们要指出的是，仅仅把这一冲突说成是人的本质，说成是人之所以为人的根据，那是远为不够的。我们不能局限于这一说法，我们还应该承认人本身存在的这种冲突必须得到解决，因为从这种冲突中马上会产生出这样一些问题：人如何才能应付他生存中所固有的这种可怕的怪事？人如何才能找到这样一种和谐，使他从孤独的苦闷中解放出来，让他在这个世界中安居乐业，找到一种统一的意识？

人必须对这些问题作出回答。但这不是一个理论上的问题（虽然它被反映在有关生命的观念和理论中），而是关于人的整个存在，人的感情和活动的回答。这个回答可能是令人满意的，也可能是较差劲的，然而，即使是最糟糕的回答也总比没有

回答好。不过，这必须有一个条件：即每一种回答都必须实践自己的诺言，那就是说，每一种答案都必须能帮助人们克服孤独感，获得统一的意识，获得整体感和归属感。人可以对这个问题作出许多回答，而这个问题也正是由于人的诞生才向人提出来的。下面我将对这个问题的各种答案作一简要的论述。我要再次强调的是，这些答案中没有一个可以构成人的本质；人的本质究竟是由什么构成的，这是个需要回答的问题，不过，人的生存的各种不同的形式并不就是人的本质，而是对人所具有的这一冲突的种种回答。人本身的冲突才是人的本质。

对探求超越分离获得统一的第一个回答，我称之为具有倒退性质的(regressive)的回答。这个答案告诉人们，如果人要寻求统一，要从孤独和无常的恐怖中解脱出来，他可以试着回到他所诞生的地方去——回到大自然中去，回到动物的生活中去，回到自己的祖先那儿去。他可以试图摆脱使他成为人，且又给他带来烦恼的这些东西：他的理性和自我意识。千百年来，人们似乎都想这么干。原始宗教的历史便证明了这一点，严重的精神病患者也证明了这一点。在原始宗教和个体心理学的种种形式中，我们发现同样严重的病状：倒退到动物世界中去，倒退到前个体化状态中去，以求摆脱人的特性。不过，这种说法只是在某种意义上来说是合理的。如果许多人都具有这种倒退的原始倾向的话，那么就会出现无数疯狂的景象；然而，正是统一的认识这个事实，才使愚蠢变为智慧，使虚幻变为真实了。而那些参与这类普遍的愚蠢活动的人，却不会具有完全孤立和分离的感觉，从而避免遭受到在一个进步的社会中所能体验到的紧张焦虑的心情。当然，我们必须记住这一点，即对于大多数人来说，理性和现实不是别的，而是公众的舆论。当别人的思想和自

己的思想并没有什么两样的时候，人是决不会“惊慌失措”的。

对人的生存问题，对人的责任，选择一种倒退的原始的解决方式，实际上是一种**进步的解决方式**。因为它不是通过退化，而是通过人的一切力量的全面发展，以及内在于人本身的人性的全面发展，获得一种新的和谐。我们可以从公元前1500年，到公元前500年之间的人类历史的这个卓越时代中，看到第一次以激进的形式表现出来的进步的解决方式（从原始的倒退到人道主义宗教的过渡，是由许多宗教形式构成的）。公元前1350年埃及的伊克纳顿[①]的学说以及同一时期的希伯来人所提到的摩西的学说，都体现了这一进步的解决方式；同一思想也为公元前600至公元前500年中国的老子，印度的释迦牟尼，波斯的查拉图斯屈拉，希腊哲学家和以色列的先知所论述。人们用各种不同的概念和象征性的术语来表现人的这个新的目标，即：使人更富有人性，才能重新获得失去了的和谐。用伊克纳顿的话来说，太阳就代表人的这一目标；摩西用尚未被人认识的历史的上帝来说明这一点；老子称目标为道（道路）；释迦牟尼称之为涅槃；希腊哲学家则把它叫做不动的推动者；波斯人称之为查拉图斯屈拉；先知们则称之为弥赛亚（救世主）的“末日”。这些概念在相当大的程度上是由思维方式所决定的，归根结底则是由生活的实践和每种文化的社会经济政治结构所决定的。但是，尽管表达这个新目标的特殊形式依赖于各种不同的历史状况，然而从本质上来讲这个目标都是相同的，就是要对生活提出的问题作出正确的回答，以解决人的生存问题，使人变得更富有人

---

① 伊克纳顿（Ikhnaton）系埃及国王和宗教改革家。在位期间约为纪元前1375—1358。世称 Amenhotep 五世。——译注

性，免遭分离的恐怖。在五百年、一千年之后，基督教和伊斯兰教分别把这一思想传播到欧洲和地中海国家，使世界许多地方都获悉了这种新的信息。但是，人一旦知道了这个信息，就开始曲解它，不是使自己更富有人性，而是把上帝和教条偶像化为“新目标”的体现，结果用一个形象或一句话代替了自己对现实的体验。然而，人一次又一次地试图恢复真正的目标；这种努力便体现在宗教中，体现在异端教派、新的哲学思想和政治哲学中。

尽管所有这些新宗教和运动的思想概念不一样，但它们在表现人的基本选择的观念方面却是相同的。人只能在以下两种可能性之间作出选择：要么倒退，要么前进。他不是回到原始状态采取弊病多端的解决方式，就是前进，发展自己的人性。我们可以发现以各种不同的形式表现出来的这种选择：例如，光明与黑暗之间的选择（波斯）；祝福与诅咒，生与死之间的选择（旧约）；或者是社会主义者所说的关于社会主义与野蛮主义之间的选择。

同样的选择不仅表现在各种不同的人道主义宗教中，而且也表现为健康心理和病态心理之间的基本区别。我们所说的一个健康的人是以一种既定文化的总的参照结构为依据的。对狂暴的条顿战士来说，一个“健康”的人，就一定是一个能象野兽一样行动的人。然而，在今天看来，这样一种人无疑就是一个精神病患者，所有心理经验的原始形式——恋尸癖，极端的自恋，乱伦共生——不管哪一种形式，在倒退的原始文化中，都是“标准的”甚至是“理想的”形式。显然，当时将人们联合起来的那种共同的原始欲望，今天却被看作是严重的心理疾病的表现形式。当这些原始力量遭到相反的力量的反对时，如果这些原始力量

并不那么激烈的话，那么，这些原始力量就会被压制下去。压制的结果便产生一种"神经病"。倒退的原始倾向与进步的文化之间的主要区别在于这样一个事实，即：在原始文化中，具有原始倾向的人并不感到孤独，相反，他却得到公众舆论的支持，但是在一种进步的文化中，情况就截然相反。这种人显得"惊慌失措"，因为他的思想和所有别人的想法是对立的。事实上，甚至象在今天这样进步的文化中，许多人仍具有相当大力量的倒退倾向，不过这种倾向在正常的生活中是受压制的，它们只有在特殊的情况下，如发生战争的情况下才表现出来。

综上所述，这些思考向我们揭示了我们一开始所提出的问题。首先，就人性问题而言，我们已得出这样一个结论：即人的本性或本质不是象善或恶那样的一种特殊的实体，而是植根于人类生存状况中的一种矛盾。这种矛盾本身需要得到解决，解决的方式基本上只有倒退或进步这两种。有时在人身上会出现一种内在的进步力量，那只不过是探究新的解决方法的一种力量。人不管达到什么新的水平，都会出现新的矛盾，正是这些新的矛盾又迫使他去继续寻找新的解决方式。这个过程一直要延续到他成为一个富有人性的人和达到人与世界的完全统一这个最终目标为止。究竟人是否能实现贪婪和冲突全都消失（如佛教所说的那样）的彻底"醒悟"这个最终目标，或者说人是否只有死后才能达到这一目标（如基督教所说的那样）这不是我们现在所要关心的事，问题在于这个"新的目标"在一切人道主义宗教和哲学学说中都是相同的。人们相信自己总能不断地接近这个目标——人就是靠这个信仰活着的（相反：如果人们用一种倒退的方法来寻求问题的解决，那么必然会达到一种完全非人化的境地，这无疑等于发疯）。

如果说人的本质既不是善也不是恶，既不是爱也不是恨而是一种矛盾的话，那么这种矛盾就要求探究新的解决方法。然而，这种新的解决方法随即又会产生新的矛盾。于是，人或者用倒退的方式或者用发展的方式来解决人本身的这个矛盾。事实的确如此，晚近的历史给我们提供了许多事例。如，在希特勒的统治下千百万德国人，特别是那些失去金钱和社会地位的较低的中产阶级，要恢复对"疯狂"的条顿祖先的崇拜。日本人在南京的"掠夺"，南美的私刑队亦体现了这一点。对大多数人来说，原始的体验形式通常是一种现实的可能性，这种可能性会出现的。然而有必要将出现的两种形式区别开来。一种可能性是，当原始的冲动仍很强烈，但却因它们违背现存的文化模式而被压制着的时候。在诸如战争、自然灾害或社会的分裂这种特殊情况下，就会很容易地打开种种渠道，让被压抑的原始冲动泛滥成灾。另一种可能性是，当一个人或一个集团的成员们的发展确实达到进步的阶段，这一阶段确实得到巩固的时候。在这种情况下，刚才提到的灾难性事件就不容易产生原始冲动的倒转，这是因为这些原始冲动与其说被压制，不如说被取代了。然而，甚至在这种情况下，原始的潜在的欲望也没有完全消失。在下述这些异常的情况下，如长时期地被囚禁在集中营里，在人体内发生某种化学过程，一个人的整个精神系统垮了，原始冲动会以更新的力量爆发出来。当然，以原始的被压抑的冲动为一方和以完全取代这些原始冲动的进步倾向为另一方——两极之间不存在着截然分明的界线。这两极的比例在每个人身上是不同的，而压抑的程度与对原始倾向意识的程度也因人而异。在有些人那里，原始本能已完全被消灭了，不是通过压抑，而是通过进步定向的发展来加以消灭的，也许这些人已丧失了倒退到

原始本能去的能力。同样，有的人则完全失去了发展进步定向的种种可能性，因而也就失去了选择的自由——在这种情况下，就是失去了选择进步的自由。

毋庸置言，一个既定的社会的普遍精神在相当大的程度上会影响每个人向进步和倒退这两个方面的发展。然而，即便是这样，个人与社会的定向模式仍有极大的差异。正如我已指出的那样，在现代社会中，千百万具有原始定向的个人自觉地相信基督教或启蒙运动的学说，但在这个假面具背后隐藏的却是"疯子"、恋尸癖和对太阳神或爱神的崇拜。他们甚至不必经历任何冲突，因为他们所思考的进步观念没有任何份量，他们总是以隐蔽的或虚假的形式按自己的原始冲动行事。另一方面，在原始文化中，常有发展到进步定向去的个人；在一定的条件下，这些人会成为领袖，给自己集团的大多数人带来光明，并为整个社会的逐渐变化奠定基础。当这些人具有非凡才智，其学说依然产生影响的时候，他们被戴上先知、导师等诸如此类的桂冠。没有他们，人类永远不可能摆脱原始状态的黑暗。然而，这些人之所以能影响人类，只是因为在劳动的进化中，人渐渐从未被认识的自然力量中解放出来，发展了自身的理性和客观性，而不再象捕食动物或负载动物那样生活了。

对群体所作的有效的说明，同样也适用于个人。刚才我们已讨论过，每个人都存在着一种潜在的原始力量。只有完全"恶"的人和完全"善"的人才不再需要作出任何选择。几乎每一个人都能倒退到原始的定向中去，或向充分显示自己个性的方面发展。我们以为，严重的精神疾病正是在第一种情况下发生的；在第二种情况下我们所论及的则是疾病的自发恢复，或者是被改造成为彻底醒悟的、成熟的人。

精神病学，精神分析学和各种精神学科的任务就是研究精神病发生的各种条件，进而提出促使精神病患者向有利方面发展或阻止其向有害方面发展的方法。论述这些方法已超过本书的范围。这种论述应该出现在精神分析和精神病学的临床文献中。但是为了解决我们的问题，认识到这一点是十分重要的：即除去极端的情况，每个人和每个群体，都有可能在任何特定点上，倒退到最非理性的和最富有破坏性的定向上去，但也有可能朝文明和进步的方向发展。人既不是善的，也不是恶的。如果人们相信善是人的唯一的潜能的话，那么，人们就会不得不对事实作乐观的歪曲，并在幻想破灭的痛苦中结束这种歪曲。如果人们相信另一个极端，即相信恶是人的唯一的潜能的话，那么，就会看不到别人和自己身上所拥有的许多善的可能性，最终成为一个愤世嫉俗者。一种现实主义的观点应该是，既要看到作为真实潜在性的两种可能，又要去探究每一种潜在性得以发展的条件。

上述思考把我们引向人的自由问题。人是否在任何特定时刻都有选择善的自由，抑或他没有这种选择的自由，因为他被内在或外在的力量所决定？关于这个自由意志的问题人们已经写了许许多多的书。作为下文的导引，除了威廉·詹姆士关于这个问题的论述外，我找不到更合适的说明了。詹姆士写道："现在，普遍流行着这样一种说法，即认为人们的精力在多年前就已为关于自由意志的争论消耗得够多的了。新的论战者除了热心于早已成为陈词滥调的论据外，不可能有更大的作为了。这种看法是根本错误的。我不知道还有哪一个问题比这个自由问题更值得研究，还有哪一个问题比这个自由问题能为奋发有为的天才开辟一个新天地提供更好的机会——这并不是靠强制手段

得出的一个结论，也不是迫使人们同意这一点而得出的结论，我们是通过加强对两派争论的实质的认识，加深对命运和自由意志之含义的认识后才获得的。"①我在下文中试图提出有关这个问题的某些想法都是以这个事实为基础的，即，精神分析学的经验可以对自由问题作出新的说明，从而使我们看到问题的某些新的方面。

关于自由的传统论述，因未采用实验心理学的材料，而出现了在一般抽象概念中讨论问题的倾向。如果我们把自由看作是选择的自由的话，那么，问题也就是说，我们究竟是否能在A和B之间进行自由的选择。决定论者说，我们是不自由的，因为人象自然界的所有其它事物一样，是由原因所决定的；正象堕到半空中的石头没有不落地的自由一样，人被迫去选择A或B，因为动机决定他、强制他或促使他去作这样的选择。

决定论的反对者，则持相反的观点。他们以宗教为论证的基础②，认为上帝赋予人在善与恶之间进行选择的自由，因此，人是自由的。其次，人是自由的，否则的话，他就不可能对自己的行为负责。第三个论证是，人具有成为自由的主体经验，因此，对自由的意识正是自由存在的证明。所有三个论证都是不足以令人信服的。第一个论证需要信仰上帝，并认为上帝是处处

① 威廉·詹姆士《决定论的二律背反》1884年，再版于P·爱德华和亚瑟的论文集《现代哲学导论》纽约，1957年。

② 这里使用的以及本书所使用的"决定论"这个词，是指詹姆士和当代盎格鲁——萨克逊哲学家们所说的"硬性决定论"("hard determinism")。这一意义上所说的决定论有别于休姆和穆勒的著作中所说的"软性决定论"("soft determinism")。"软性决定论"既坚持决定论又相信人的自由。我的观点更接近于"软性"决定论而不是"硬性"决定论，也不是前面所提到的那种决定论。

为人打算的。第二个论证似乎出于这样一种愿望，即为了让人受到惩罚，他必须对自己的行为负责。惩罚这个观念是古往今来大多数社会体制的组成部分，它以下述这个论断为主要依据，即惩罚是(或被认为是)少数"富人"反对大多数"穷人"的一项保护措施，是权威的惩罚力量的一种象征，如果一个人想要惩罚别人，他就必须要有一个承受者。这使人想起萧伯纳说的话："不要犹豫不决了，我们所能做的就是审判。"第三个论证是说，选择自由的意识证明自由的存在，这一论断早已为斯宾诺莎和莱布尼兹彻底推翻了。斯宾诺莎指出，我们有自由的幻想，因为我们能知道自己的欲望，但不知道这些欲望的动机。莱布尼兹也说过，意志受种种倾向推动，这些倾向一部分是无意识的。令人惊奇的是，斯宾诺莎和莱布尼兹以后的大多数争论都不承认这样一个事实，即：如果不意识到我们是由无意识的力量所决定的，我们就无法解决选择自由的问题。尽管这样，这些论争仍然给我们留下了一个乐观的信念：我们的选择是自由的。但是撇开这些专门的反对意见不谈，有关意志自由的论证看来也与我们日常的经验相矛盾，不管是谁坚持这一观点，不管他是宗教道德家，唯心主义哲学家，还是马克思列宁主义的存在主义者，这一观点充其量是一种高尚的主张，或许还并不如此高尚，因为它对个人是极为不公正的。一个在物质贫乏和精神空虚的境遇中成长起来的人，从来没有体验过对别人的爱和关心，他的身体只习惯于饮酒，这是多年来的酒精饮料所造成的，他没有可能改变自己的环境——我们能说这种人是可以"自由"地作出选择的吗？难道这不是一种与事实相矛盾的观点吗?归根结底，难道这不是一种没有同情心的立场吗？用20世纪的语言来说，这种观点和立场，也正象萨特的大量哲学著作所揭示的那样，

反映了资产阶级个人主义和自我中心的精神，它是马克斯·斯蒂纳的《唯一者和他的财产》的一种现代说法。

与此相反，决定论则认为，人没有选择的自由，在任何特定的场合下 人的决定都是由发生在决定前的内外事件所引起和限定的。初看起来，这个观点显得更为实在和合理。不论我们用决定论来说明社会团体和阶级，还是个人，难道弗洛伊德派和马克思主义的分析，还没能表明这一点，即：在反对起决定性作用的本能和社会力量的斗争中，人是显得多么的软弱无力吗？难道精神分析学也没说明一个无法摆脱对其母亲依恋的人正是因为缺乏行动和决定的能力，才感到软弱无能，以致于被迫不断地增强对其母亲形象的依恋，直到他达到无以复归的程度为止？难道马克思主义的分析也没有证明，一个阶级（如较低的中产阶级）一旦失去了财产、文化和社会作用，它的成员就会失去希望从而朝原始的、恋尸癖的和自恋的定向倒退？

然而，从以为一种因果决定具有不可变更性的意义上来说，马克思和弗洛伊德都不是决定论者。他俩都相信这一点，即改变一个已经开始的过程是可能的。可以说，他们都注意到，这种改变的可能性乃植根于人对推动他前进的力量的觉醒能力，于是，人才能重新获得自己的自由。① 马克思和弗洛伊德就象曾经给马克思以相当大影响的斯宾诺莎一样，既是决定论者，又是非决定论者，或者说既不是决定论者，也不是非决定论者。他俩都认为，人是由因果规律决定的，但是，人又可以依靠认识和正确的行动来创造和扩大他的自由领域，从而获得自由的最佳条件，从必然的锁链中解放出来。至于获得解放的条件，在弗洛伊

① 关于这一点试比较弗洛姆在《超越幻想的锁链》一书中的更详尽的论述。

德看来就是对无意识的认识，在马克思看来，是对社会经济力量和阶级利益的认识；除此之外，他们俩人都把一种能动的意志和斗争也看成是获得解放的必要条件。①

当然，每个精神分析学家都见到过这样一些患者，这些患者能扭转似乎曾经决定他们生命的各种倾向——一旦患者意识到这些倾向，并全力以赴去获得自身的自由的话。但是，要获得这些经验，并不一定需要成为一个精神分析学家。有些人从自身的经验中或别人的经验中得出相同的结论：所谓的因果关系的锁链被打破了，他们采取了似乎"令人感到不可思议"的行动，之所以不可思议，原因在于，在这一行动与他们以往行动的基础上所作出的最合理的预测是相矛盾的。

不仅是因为斯宾诺莎和莱布尼兹发现无法适当解释无意识动机这一事实，使意志自由的传统讨论蒙受损失，还有别的原因，这些原因也应对这种看来是无谓的讨论负责。我将在下文提及某些错误，在我看来，这些错误都具有十分重要的意义。

错误之一便是习惯于说人的选择的自由，而不是指具体的个人的选择自由。② 我在以后将要试图说明的是，只要人们是一

① 古典佛教亦采取基本相同的立场。一方面人被束缚在轮回的锁链上，另一方面人又能通过对自己生存境况的认识，通过走上行动正确的八正道，使自己从这种决定论中解放出来。旧约先知们持同样的观点。人可以在"祝福和诅咒、生存和死亡"之间进行选择，但是如果他在选择生活时犹豫太久，他可能会达到无以复归的地步。

② 我们甚至可以在 A·法勒这位作家的著作中发现这种错误。法勒那些论自由的著作是对自由的最精彩、最透彻、最客观的分析。他写道："选择，就其定义而言，就是指两者任择其一。两者任择其一便是真正的、心理学上的选择，它可以得到人们所选择的观察的事实所证明。有时人们没有选择这种观察的事实，这不能表明这一事实对选择没有任何意义。"（《论意志自由》〔伦敦，1958 年〕第 151 页）

般地谈论人的自由，而不是谈论个人的自由的话，那么人们只是运用一种抽象的方法进行讨论，这无助于问题的解决；正是因为一个人有自由去进行选择，另一个人才会失去自由。如果将自由应用到所有人的身上，那么，我们不是在进行抽象的讨论，就是在论述康德和詹姆士所说的纯道德的主张。在传统的关于自由的讨论中存在着另一个困难，也就是说，存在着这样一种倾向，即用一般方法来讨论善与恶的问题。似乎人可以在"一般"的善与恶之间进行选择，可以自由地去选择善。尤其是从柏拉图到阿奎那的这些古典作家，都具有这种倾向。这种抽象的观点使讨论陷入一片混乱之中，因为面对一般选择，多数人总是趋"善"避"恶"。但象这样的在"善""恶"之间进行的选择是不存在的——只存在着具体的特殊的行动，其中的一些行动是行善的手段，另外一些行动则是作恶的工具，假如我们已对善和恶下了适当的定义的话。我们在选择问题上的道德冲突是发生在我们作出具体决定的时候，而不会发生在选择一般的善和恶的时候。

传统讨论的另外一个缺点在于这样一个事实，这种讨论通常是论述自由与选择的决定论的对立，而不去探讨各种程度不同的意愿。① 正如我在下文试图说明的那样，自由与决定论的相对立的问题，实际上是一个各种意愿与其各自的强度相冲突的问题。

最后一点，即表现为乱用"责任"这个概念。在绝大多数场合下，"责任"这个概念是用来表明这一事实——我受惩罚，或我遭到责备；从这个意义上来讲这个概念与我是否允许别人来

---

① 来布尼兹是论及"无必然性倾向"的极少数的作者之一。

责备我或我是否要责备自己并无什么区别。如果我发现自己是有罪的，我就要惩罚自己，如果别人发现我有罪，他们就会惩罚我。此外，责任这个概念还有一种含义，这与惩罚或“犯罪”无关。在这个意义上，责任仅仅是指“我知道，我已经这么干了。”事实上，我的行为一旦被看作是“罪恶”或“犯罪”的话，这种行为也就被异化了。刚才干这件事的不是我而是个“罪人”，是个“坏蛋”，是“另外一个人”，这个人应该得到惩罚；我们不用提及这个事实也可以明白，犯罪感和自我责备的感觉产生了悲观失望、自我厌恶和对生活的厌弃。这个观点已为伟大的哈西迪克(Hasidic)导师之一，德国的伊萨克·美尔(Isaac Meier)作了精彩的表述：

> “凡是在谈论和回想他所做过的坏事的人，都是在思考他作恶的罪行。这种人所想的正是他所迷恋的事，也即是他用自己的整个身心去迷恋的事，所以说他们仍在卑鄙地迷恋着罪恶。他无法确定能改变自己，因为他的精神是下贱的，他的心是枯朽的。除此之外，还有一种悲愁的情绪会向他袭来。假如你处在这种情况下，你会怎么办呢？用这样或那样的方式去掩盖丑行，但丑行毕竟还是丑行。已经犯了罪或不曾犯过罪——这会给在天国的我们带来什么好处？当我在沉思这个问题的时侯，我也正在为获得天国的欢乐而修行。这就是为什么我们要“弃恶从善”的原因——彻底摆脱恶行，不用恶的方式而用善的方式来思考，假如你做错了事，那就用正确的行动来补偿。”①

同样的精神体现在旧约“Chatah”这个字中。这个字通常被译成“罪恶”，实际上却意指“迷失”(道路)；它并不具有“罪恶”和“犯罪”这些字所含有的谴责的性质。同样，“忏悔”在希伯来语中叫“teschubah”，意即“归来”(回到上帝，回到自身，回到正道上来)，它也不含有自我谴责的意思。所以犹太法典用“归来的

① 引自N. N 格莱泽主编《在时间与永恒中》一书。纽约，1946年。

主人"这个术语意指"忏悔的罪犯"，甚至认为这个罪犯比那些从来没犯过罪的人还要高明。

假如我们同意谈论在两种具体的行动过程中进行自由选择(具体的个人同这两种行为相冲突)的话，那么，我们就可以从一个具体的，普遍的例子，吸烟或不吸烟之间的自由选择开始我们的讨论。以一个烟瘾很大的人为例。这个人在读到关于吸烟会损害健康的报导后，便作出戒烟的决定。他"决定不再抽烟了"。这个"决定"其实并不是什么决定，只不过说出了一种希望而已。虽然他已"决定"戒烟，而且，第二天的心情很愉快，但隔了一天，他的情绪就很坏了。到了第三天，他就不想显得那么的"不合群"，以后便怀疑起这份有关健康的报导是否正确。于是他又继续抽烟，尽管他已经"决定"停止抽烟了。所有这些决定都不过是些想法，计划、幻想而已；它们具有很少或根本就不具有现实性，除非人们作出实在的决定。也就是说，只有在这种情况下，即当我们将一支香烟放在他的眼前，等他作出是否抽烟的决定；过一会儿，又让他决定是否抽另外一支香烟，等等，这时这种选择才是实在的选择。一个具体的行动通常需要人们作出某一决定。在这种场合，问题就在于人究竟是否有不抽烟的自由，或者说，人是否就是不自由的。

这里会出现几个问题。假定这个人不相信关于吸烟的健康报告，或者即使他相信这一点，他以为宁可不失去这种抽烟的乐趣，也不愿多活20年。在这种情况下，显然不存在选择的问题。但是，问题可能只是被掩盖了。他的有意识的思想不是别的，可能就是那种即使努力也不能取得戒烟成功的感情的文饰。因此他喜欢佯称任何戒烟都是不成功的。然而不管选择的问题是有意识的还是无意识的，选择的本质都是相同的。这就是在由理

性指导的行为和与此相对立的、由非理性的感情所控制的行为之间的选择。斯宾诺莎认为，自由是以“合适的思想”为基础的，而这些“合适的思想”又是以对现实的认识和承认为依据的。这种“合适的思想”决定着保证个人精神和智慧的展开获得充分发展的行动。在斯宾诺莎看来，人类的行为理所当然是由感情或理性决定的。当人受情感支配时，人就要遭奴役，受理性控制时，人就能获得自由。

非理性的情感是指那些操纵人、迫使人去干与自己真正的自我利益相违背的事，从而削弱和毁坏他自身的力量，使他遭受苦难的种种欲望。自由选择的问题不是在两个同样善的可能性之间进行的选择；也不是在去打网球还是去散步之间的选择，更不是在去拜访一个朋友还是留在家里看书之间的选择。包含着决定论或非决定论所说的自由选择，总是指选择较好的、摈弃较坏的自由——较好与较坏通常是按生活的基本道德问题来理解的——也就是在进步或倒退，爱与恨，独立与依赖之间的选择。自由不外是听从理性、健康、幸福、良心的呼声而反对非理性情感愿望的能力。就这方面而言，我们同意苏格拉底、柏拉图、斯多噶派和康德的传统观点。我所要强调的是，服从理性指令的自由是一个可以进一步研究的心理学问题。

让我们回到那个面临选择抽烟还是不抽烟这一例子上来，或者换个角度来探讨这个人是否有遵从理性意图的自由这样一个问题。我们可以设想，并能相当确切地预言，这个人是不会遵从他的理性意图的。假使他是一个深为母亲形象所束缚，并具有一种口腔接受定向的人，他便是一个对别人有所期待的人，这种人永远也不能维护自己的权利，因为这一切都充满了紧张和持久的焦虑；对他来说，吸烟是自己接受需求的满足，以解除自

己的焦虑；他把吸烟看作是力量、成熟和活力的象征，为此，他不能没有烟。他渴望抽烟乃是他的焦虑的结果，是他乐于接受等等的结果，他吸烟的渴望和这些动机一样强烈。有一点值得注意，当这些动机强烈到人无法克制自己欲望的时候，除非在他自身内力量的平衡发生猛烈的变化，否则的话，我们可以说，他并不能自由地去选择他认为较好的动机，以达到一切实用的目的。另一方面，我们可以想象一个成熟的，富有创造性的，并不贪婪的人，他不可能按照与理性以及与自己真实利益相冲突的方式来行动。但他也是不自由的；他不抽烟，那不过是因为他没有抽烟这种嗜好而已。①

选择的自由不是人们既可"有"，也可"没有"的一种形式上的抽象的能力；毋宁说，它是人的性格结构的一种功能。有些人没有选择善的自由，因为他们的性格结构已失去依据善来行动的能力。另一些人则失去了选择恶的能力，因为他们的性格结构已失去了对恶的渴望。我们认为，这两种截然相反的情况都取决于他们所采取的行动，因为在他们的性格中，力量的平衡没有给他们留下选择的余地。然而，在大多数人身上，我们会碰到各种矛盾倾向，这种倾向的平衡才使选择成为可能。行为乃是个人的性格中种种冲突倾向的各自力量相较量的结果。

讨论到现在，有一点是清楚的，即我们可以在两种不同的意义上使用"自由"这个概念；从一种意义上来说，自由是一种态度，一种定向，它是成熟的，充分发展的、富有创造性的人的性格结构的一个组成部分；就这个意义而言，我所说的一个自由的人，就是指一个仁爱的、富有创造性的独立的人。在这个意义

---

① ST·奥古斯丁说过，人在至福的状态中也是没有选择犯罪的自由的。

上，自由并不是两种可能的行动之间的具体选择，而是指行动的人的性格结构。在这个意义上，一个“没有自由去选择恶”的人，就是一个完全自由的人。我们所说的自由的第二种含义，主要是指从对立的可能性中作出选择的能力，两者择一，经常是指生活中的合理的利益与不合理的利益之间的选择，及其发展与停滞、死亡之间的选择。在第二种意义上，最好和最坏的人，都没有选择的自由，恰恰是具有矛盾倾向的普通人，才存在着自由选择的问题。

如果我们是从第二种意义上来谈论自由的话，那么，就会出现这样一个问题：人们究竟是根据哪些因素在矛盾的倾向中进行自由选择的？

十分明显，最重要的因素就是矛盾倾向的各自力量，特别是这些倾向中所存在的无意识方面的力量。但是，如果我们要问，在非理性的倾向较强大的时候，又是什么因素保证选择的自由，我们就会发现，选择较好而不是选择较坏的决定性因素在于认识(awareness)。(1)在于对构成善或恶的东西的认识；(2)认识到在具体境况中应采取何种行动，才是达到目标的一种适当的手段；(3)认识到在表面愿望的背后起作用的力量，这就是说，要发现无意识的欲望；(4)对可供人们在其中进行选择的种种现实可能性的认识；(5)对人们选择一种可能性反对另一种可能性所产生的后果的认识；(6)要认识到这样一个事实，即：只有让行动的意志参予这种认识，同时亦准备经受失败的痛苦——这种痛苦是因为人的行动违背人的感情而引起的必然结果。这样的认识才是有效的。

现在让我们来考察一下这些不同种类的认识。对善和恶的认识，不同于多数道德体系中被称之为善和恶的理论知识。按

照传统权威的观点来看，爱、独立和勇气都是善；恨、屈从、胆怯则是恶。这种认识并没有多大意义，因为从权威、传统学说等获得的知识乃是被异化的知识，人们之所以相信它是真理，仅仅因为这种知识有那样的来源。认识意味着人通过经验、实验和观察，通过获得一种信念而不是采用一种不负责任的"意见"，使所获得的东西成为自己的知识。但是，以一般原则为依据的决定是远为不够的。除了这种认识外，人们还需要意识到自身力量的平衡，以及隐藏在无意识力量中的那些文饰。

我们举一个较为特殊的例子来说明。一个男子被一个女子强烈地吸引着，并具有一种想与她发生性交的强烈愿望。这个人有意识地认为他所以有这种欲望是因为这个女人太美了，太聪明了，她是那么需要被人爱。或者说，这个男人的性欲太得不到满足，他多么需要爱情，他感到多么孤独……也许他会意识到自己与那个女人的恋情，可能会把他们两人的生活弄得一团糟；也许这个女人会因害怕而寻找保护的力量，因此不轻易放走他。尽管他意识到这一切，他还是继续和她保持暧昧关系。为什么呢？因为他只知道自己的欲望，而不知道潜伏在欲望底下的种种力量。那么这些力量会是什么呢？我只想指出其中的一种力量，这是经常发生影响的一种力量；这就是虚荣心和自恋。如果他把自己的思想集中到这一点，即认为征服这个女孩子就证明自己有魅力、有价值的话，那么他通常是认识不到这个真正的动机的。他就会听信所有上面提到过的或更多的那些文饰。因此他之所以能按自己真正的动机行事，恰恰是因为他没有理解这个动机，他还沉湎于这一幻想中，即认为自己是按照另外一种更为合理的动机来行事的。

下一步，就是要全面认识自己行动的后果。在作出决定的

时刻，他的头脑中充满了各种欲望和动听的文饰。然而，如果他能清楚地看到自己行动的后果，他就会作出不同的决定。例如，倘若他能看到这是一个持久的没有真情的恋爱事件的话，他就会因只能通过肉体的征服，才达到自恋的满足这一点而厌倦这个女人。不过，也许他会继续作出虚假的允诺，因为他感到自己有罪，并害怕承认他从来就没有真正爱过她这一事实；也许他害怕他们两人之间的冲突会给自己带来软弱无力的后果，等等。

但是，即使是认识到这种潜伏着的真实的动机和后果，也不足以增强作出正确决定的倾向。此外，另一种重要的认识也是必要的，这就是：要认识到什么时候能作出真实的选择，认识到一个人所能作出选择的各种可能性中，何者是现实的可能性。

假如他认识到所有的动机和全部后果，假如他"决定"不和这个女人睡觉，而是带她去看展览，在回家之前又建议"一起去喝上一杯"。表面看来，这并不伤害别人，一起去喝一杯酒似乎没错儿。的确，如果各种力量的平衡不是早已变得如此脆弱的话，是不会出差错的。如果他会意识到"一块儿喝一杯酒"会引起什么后果的话，那么这时他就不会邀请她了。因为，他会认识到气氛将是浪漫的；饮酒会削弱他意志的力量；他会禁不住又溜进她的公寓去碰另一次杯，他会清楚地发现自己与她做爱。清醒的认识会使他预见到几乎不可避免的后果。当然，要是他能预见到这一点，他就能克制住"一起喝一杯"的欲望。但是，正因为他的欲望使他看不到这种必然的后果，所以当其仍有进行正确选择的可能性的时候，就不能作出正确的选择。换句话说，他作出真实的选择是在他邀请她去喝一杯（或者当他邀请她去看展览）的时候而不是开始与她做爱的时候。这样，在一系列决定锁链的最后环节上，他不再是自由的了，如果他早点认识到当时

当地所作出的真实决定是正确的话，那么，他也许就自由了。关于人没有选择较好的事物以反对较坏事物的自由这一论断，在相当大的程度上是以下述这个事实为基础的，即：人们通常只看到事件发展过程中的最后的决定，而忽视了第一个或第二个决定。事实上，到作出最后决定的时刻，选择的自由往往倒是不存在的。但是，当一个人在早期阶段，即深深地陷入自己的感情中去的时候，他仍是有选择的自由的。我们或许可以作出这样的概括：多数人对自己的生活感到失望的原因之一，是因为他们没有把握好他们仍能按理性去自由行动的时刻，而当他们认识到这种选择、想要作出决定的时候，又为时太晚了。

至于何时才能作出真实的决定，这是另外一个问题，但它同上述这个问题有紧密的联系。我们的选择能力常常随着我们生活实践的改变而改变。我们作出错误决定的时间越长，我们的心肠就越硬；我们越能作出正确的决定，我们的心肠就越软；或者说得更确切一点，我们的心也就越充满了活力。

下棋是对这个原则的很好说明。假定两个旗鼓相当的棋手开始对弈，他们两人同样都有获胜的机会（拿白子的这边获胜的机会可能多些，但就我们这里所要论述的目的而言，可以忽略这一点）。换句话说，每一方都同样具有获胜的自由。后来，比方说，走了五步棋以后，局面就不同了。虽然双方仍都能获胜，但是，由于A出奇制胜，已获得更多的取胜的机会。看来他比对手B有更多的获胜的自由。然而B并未因此失去获胜的自由。又走了几步棋以后，A落子步步正确，B无法进行有效的反击，A几乎就要赢了，但只是几乎而已。B仍可能取胜。经过更进一步的交锋，最终决定胜负了。倘若B是一个高明的棋手，他就会看出，他在实际上被“将”死之前已失败了，他早已不再有取胜的自

由了。只有那些棋艺很差劲的人才不可能对具有决定性意义的因素作出恰当的分析，并抱有这种幻想，即认为他在失去了获胜的自由以后仍能取胜，从而在这一幻觉下继续维持残局；也正是这种幻觉使他落得一个痛苦的结局：他终被“将”死了。①

下棋这个比喻的含义是明显的。自由并不是我们“具有”或“没有”的一成不变的属性。事实上，自由只是一个单词，一个抽象概念，除此之外并不存在称之为自由这样一种东西。存在的只是这样一种现实：在作出选择的过程中，存在着使我们自己获得自由的**行动**。在这个过程中，我们进行选择的能力的程度，因每一行动以及我们的实际生活而有所不同。凡是在能增强我的自信心，我的正义感，我的勇气和我的信念的生活中前进一步，也就增强了我选择愿意选择的东西的能力，以至最后我觉得选择不愿意的行为比选择愿意的行为更困难。另一方面，每一种屈从的、怯懦的行为都会使我软弱无力从而为进一步顺从的行为开辟道路，最终导致自由的丧失。一方面，我不再会作出错误的行动，另一方面我已失去正确行动的自由，在这两个极端之间存在着无数不同程度的选择的自由。在实际生活中，作出选择的自由的程度，在任何一个特定的时刻都是不同的。如果选择善的自由的程度是很大的话，那么人们只须作出较小的努力便能选择善。反之，如果这种程度是小的话，那么，就要付出巨大的

① 如果下棋失败了，结局不会是很痛苦的。但是，由于将军们在他们已失去优势的时候，不擅长于指挥而又缺乏观察的客观性，从而造成千百万生灵的死亡时，结局确实是惨的。在本世纪，这样的痛苦结局我们已目睹了两次。一次是在1917年，另一次是在1943年。当时德国将军们都没有意识到这一点，即他们已失去了获胜的自由，而是继续进行无谓的战争，牺牲了千百万人的生命。

代价，并需要从别人那里得到帮助和良好的环境。

这种现象的一个典型例子体现在圣经中法老对提出让希伯来人返回家园这一要求的反应。法老害怕给他和他的人民不断带来痛苦；因此，他答应放走希伯来人。但是，眼前的危险一旦消失，"法老的心又变得冷酷了"。他重新决定不让希伯来人获得自由。心变得冷酷的过程乃是理解法老行为的关键。法老拒绝作出正确选择的时间越长，他的心也就变得越冷酷。所有的痛苦也没有改变这一致命的发展，最后的结果是法老及其人民的毁灭。法老从未经历过一种心的变化，因为他只是以害怕作为任何决定的基础。也正是因为缺乏这种变化，他的心才变得越来越冷酷，直到他不再拥有任何选择的自由为止。

如果我们回过头来看一下自己和别人的发展的话，那么关于法老的这颗冷酷的心的故事只是充满诗意地表现了我们每天都可观察到的事实。让我们来看这个例子：一个8岁的白人男孩有一个小朋友，后者是一个有色女仆的儿子。这个男孩的母亲不喜欢他跟一个小黑人玩耍，因此不让他再去看他的小朋友。男孩不听。母亲就对他说，要是他听话，便可以带他去看马戏。孩子服从了。这种自我背叛和接受诱惑的行为对这个小孩子发生了一定的作用。他感到羞愧，他诚实的意识遭到损害，从而失去了自信心。然而，并没有发生任何无可挽回的事。10年以后，他爱上了一个女孩子；这是一件远为令人迷恋的事；他们俩人都感到有一种深厚的人情心意使他们结合在一起。但是女孩子的家境比男孩低微，因此男孩的双亲对他们的婚约感到不快，并试图劝阻他。当他仍固守己见时，他的双亲允许他去欧洲旅行6个月，假如他愿意等回来后再成婚的话。他接受了这个建议。他自觉地相信，这次旅行将对他大有好处，当他回来时，他不会减

少对这个女孩子的爱。但是，结果并不是这样。他在欧洲见到了许多别的女孩。他很受大家的欢迎，于是，他的虚荣心得到了满足，最后，他对那个女孩的爱情和结婚的决定动摇了，变得愈来愈软弱，在他回来之前，他就写信给那个女孩，解除了婚约。

那么，他是什么时候作出这个决定的？这并不象他自己所想的那样，是在他给她写最后一封信的那天决定的，而是当他接受双亲让他去欧洲旅行的那天起就决定了的。他意识到——虽然不是自觉的——接受这种诱惑就意味着背叛了自己，于是，他不得不违背了自己的诺言，他毁约了。不过，在欧洲旅游的行为并不是他毁约的原因，而是他试图成功地实践自己诺言所依赖的心理机制。这时他再次背叛了自己。结果便增强了自卑感和（隐藏在对新的征服的满足背后的）内心的虚弱、自信心的缺乏。我们还须详述他往后的生活吗？他献身于父亲的事业，不再进行他具有天赋的物理研究，他同他双亲的一个有钱朋友的女儿结了婚。他成为一个成功的商人，成为那种违背自己良心作出关键性决定的政治领袖，因为他害怕舆论的反抗。他的历史就是心肠冷酷的人的历史。道德上的一次失败，使他更易于遭受另一次失败，以至弄得不可收拾。在 8 岁的时候，他还可能坚持己见，拒绝诱惑，他仍可以获得自由。一个朋友，一个长辈，一个教师知道了他的困境，或许还可以给他帮助。但当他18岁的时候，他的自由就不多了；对他来说，未来的生活即是自由逐渐减少的过程，直到他失去生活的目标为止。大多数以无耻的冷酷了其一生的人，诸如希特勒的官员们，在他们刚踏上生活旅程的时候，都有成为善良人的机会。详尽地分析他们的生平，我们就可以知道，在何种既定的时刻，人的心会冷酷到什么程度；何时才会失去维持人性的最后机会。相反的情况也是存在的；第一

个胜利使取得第二个胜利更为容易，以至最后不再需要任何努力即可作出正确的选择。

我们所举的例子表明，多数人在生活艺术方面的失败，并不是因为他们天生就是坏的，同样，也不能说，他们因缺乏意志，才不能过上一种更美满的生活。他们之所以失败，是因为当他们站在生活的十字路口必须进行选择的时候，他们的头脑既不清醒也没有意识到这一点。当生活向他们提出一个问题，他们仍可以作出各种选择和回答的时候，他们都还蒙在鼓里。于是，沿着错误的道路每走一步，要他们承认自己是走在错误的道路上这个事实，就显得更为困难了。其原因通常在于这样一来，他们就不得不承认有必要追溯到错误行为的起点，并不得不接受这样一个事实，即他们浪费了精力和时间。

社会生活和政治生活的情况同样如此。希特勒的胜利是必然的吗？德国人在任何时候都有推翻他的自由吗？在 1929 年就已存在着促使德国人走向纳粹主义的各种因素：存在着一个痛苦的、具有虐待狂性格的下层中产阶级，它的心理状态在1918—1923 年间就已形成；1929 年的经济萧条引起大规模的失业；早在 1918 年就为社会民主党领袖所容忍的国家军事力量得到不断的加强；部分重工业的领导人害怕反资本主义力量的发展；把社会民主党人视为自己主要敌人的共产主义者所制定的策略；同时也出现了那些虽有点才干，却近于半疯狂的机会主义者煽动民心的宣传——这里提到的只是最重要的一些因素。另一方面，还存在着强大的、反纳粹的工人阶级政党；存在着强有力的工会；存在着反纳粹的自由中产阶级；以及德国文化和人道主义的传统。如果 1929 年双方的倾向与因素得到平衡的话，那么，击败纳粹这一现实的可能性仍然是存在的。这也可同样用来说

明希特勒在占领莱因兰之前那段时间内的情况。在一些军事领导者之中，出现了反对希特勒的密谋。并且，当时希特勒的军事设施是有相当弱点的，西方同盟军很可能采取强有力的行动来搞垮希特勒的统治。另一方面，要是希特勒不以自己疯狂的、残忍蛮横的行动来反对被占领国的人民，其结果又会是怎样的呢？如果希特勒听从他的将军们关于从莫斯科、斯大林格勒和其它阵地作战略撤退的劝告，那么，又会发生什么情况呢？希特勒仍然有免遭失败的自由吗？

我们所举的最后一个例子可以使我们看到认识的另外一个方面，这一方面在很大程度上决定着选择的能力，即：认识那些现实的选择，反对那些不可能实现的选择，因为后者是不以现实的可能性为根据的。

决定论的观点认为，在每一种状况的选择中，只存在着一种现实的可能性；在黑格尔看来，自由的人就是按照他对这种可能性的认识，即对必然性的认识来行动的；不自由的人不能认识到这种必然性，因此他被迫按一定方式行动，却不知道自己就是必然性或理性的执行者。另一方面，从非决定论的观点来看，在进行选择的时候存在着许多可能性，人能在许多可能性之中进行自由的选择。但是，常常不是只有一种"现实可能性"，而是有两种，甚至更多的"现实可能性"，并且，决没有任何任意性，使人在无限的可能性之中进行选择。

"现实可能性"是什么意思呢？就一个人或一个社会中能互相作用的各种力量的整体结构而言，现实可能性就是一种能物化的可能性，它与虚构的可能性相反，后者是以人的希望或欲望为依据，但这种可能性在既定的现存环境中永远不可能变为现实。人是由某种可以确定的方式构成的各种力量的集合。作

为一种特殊构成的模式，"人"受许多因素的影响：既受环境条件(阶级，社会，家庭)的影响，又受遗传和先天条件的限制。研究这些固有的既定趋势，我们就能看到，它们不是决定某种"结果"的必然"原因"。一个天生胆怯审慎的人，既可以是过分腼腆、羞怯、消极、沮丧的，又可以成为一个直觉很敏锐的人，例如一个天才的诗人，一个心理学家，一个医生；但他不具备成为一个感觉迟钝的、无忧无虑的"积极进取的人"的"现实可能性"。他究竟是朝这一方向还是朝那一方向发展，要由倾向于他的其它因素来决定。同样的原则也适用于先天就有，或早先获得虐待狂成分的人。在这种情况下，这个人或许能成为一个虐待狂者，或许能通过反对和克服这种虐待狂，形成一种特殊坚强的心理"抗体"，使他不可能采取粗暴的行动，从而对任何他人或自己身上的残酷行为十分敏感。这种人永远也不可能对虐待狂采取冷漠的态度。

现在让我们从探讨气质因素范围内的"现实可能性"，回到关于抽烟者的例子上来。这个吸烟者面临这样两种现实的可能性：或许他仍是一个有烟瘾的人，或许他从今以后不再抽一支烟。他相信，自己有继续抽烟的可能，但仅仅抽几支烟。然而，这种信念最后只能成为一种幻想。在我们所举的恋爱的例子中，那个男人也面临着两种现实的可能性：或者不邀请这个女孩外出，或者就和她发生恋爱关系。他以为自己可以选择这样一种可能性，即他可以邀请女孩一同喝酒，但又不发生恋爱关系。事实上，就他们两人性格中各种力量的综合而言，这种可能性是不真实的。

如果希特勒不是那么野蛮和残酷地对待被征服国家的人民，如果他不曾自恋到这种程度以致于拒绝作战略撤退等的话，

那么，希特勒就有赢得战争胜利的现实可能性，或者说，他至少具有一种不遭惨败的可能性。但是，除了这些选择以外，也不存在别的现实的可能性。正如希特勒本人所希望的那样，他想要能给被征服的人民以毁灭性的打击，用拒绝撤退的决策来满足他的虚荣心，从而按照自己的野心范围来威胁其他资本主义国家，最后赢得战争的胜利——所有这些希望都不在现实可能性的范围之内。

目前的形势也是这样：由于各方都拥有核武器，以及由此而产生的相互害怕的猜疑，因此存在着发动战争的强烈欲望；也存在着对国家主权的偶像崇拜；在外交政策方面则缺乏客观性和理性。另一方面，在两大集团的大多数人中，还存在着避免核毁灭灾难的希望。还有，两大集团之外的人民的呼声，他们坚决认为，大国不应当把其它国家也卷入他们的疯狂行动中去。当然，也存在着允许用和平的方式来解决问题的社会和技术的因素，这些因素为人类打开了通向幸福未来的道路。当我们拥有这两类倾向性的因素的时候，还存在着这样两种现实的可能性，人们可以在这两种可能性中进行选择：或者以结束核武器竞赛和冷战来选择和平的可能性；或者是继续推行现行的政策，以选择发动战争的可能性。这两种可能性都是现实存在的，即使一种可能性会大于另一种可能性，但仍有选择的自由。不过，这样一种可能性是不存在的：我们在继续进行军备竞赛、煽动冷战和掀起偏执狂的仇视情绪的同时，又要避免核武器的毁灭。

1962 年 10 月，人们似乎已经失去了作出决定的自由，那场违背每个人的意志——除了那些疯狂的恋死者外——的灾难将会发生。但在这一时刻，人类得救了。紧张局势的缓和，使得谈判和妥协成为可能。当前即 1964 年，恐怕是人类在生活与毁灭

之间进行自由选择的最后时机。但是，如果我们不透过表面上的和解看问题，那么我们就会失去选择的自由。因为这种象征着善良意志的表面上的和解并不意味着对既定的选择及其各自后果的深刻认识。如果人类要毁灭自身，其原因并不在于人心固有的邪恶，而是由于人类无力认识现实的选择及其后果。自由的可能性恰恰就在于认识何者是我们可以在其间进行选择的现实可能性，何者是"非现实可能性"。这种"非现实可能性"只不过是我们所希望的意愿而已。我们正是借此意愿，企求摆脱在两种虽现实但却并不普遍的(无论是就个人而言，还是就社会而言)可能性之间作出决定这种令人不愉快的任务。当然，非现实的可能性，根本就不存在着任何的可能性；它们只不过是一种妄想。但不幸的是，我们绝大多数人在面对现实的选择，以及必须作出需要洞察力和有所牺牲的选择的时候，宁愿认为还存在着别的可能性供我们去寻求。于是，我们就看不到这样一个事实，即这些不现实的可能性实际上并不存在，人们对这种可能性的寻求不过是一种烟幕而已，在这一烟幕的掩盖下，命运作出了自己的决定。期望非现实的可能性会成为现实，这是一种幻想，如果在这种幻想下生活，那么，当人作出选择并发生了意外灾难的时候，人就会感到震惊、感到愤怒和痛苦。就在这时，他唯一应该做的是责备自己缺乏面对问题的勇气，责备自己缺乏认识问题的理性，但是，他却采取了谴责别人，为自己辩护或向上帝祈求的错误的态度。

我们的结论是，人的行动总是由某些欲望引起的，这种欲望植根于(通常是无意识的)在他的人格中起作用的力量。如果这些力量达到一定的紧张状态，它们就会变得如此强烈，以致于不仅能引起人的欲望，而且亦能使人听命于它们的摆布——因此，

人就没有选择的自由。但是，如果矛盾着的欲望在人格中有效地发生作用的话，那么，在这种情况下，人是有选择的自由的。这种自由被现存的现实可能性所制约，这种现实可能性又为整个形势所限制，人的自由表现为他在现存的现实可能性之间（两者择一）进行选择的可能性。从这个意义上来说，自由可以被定义为在对选择及其后果的认识的基础上行动而不是根据"对必然性的认识行动"。由此可见，非决定论是永远不存在的；有时存在着决定论，有时存在着以认识——这一唯一的人类现象为基础的选择论。换句话说，每一件事情的发生都是有原因的。但是，在事情发生以前的总的原因中，可能存在着一些成为下一事件之原因的动机。然而，何者是这些可能的原因中的有效原因，也许得依赖于人对那个决定时刻的认识。换句话说，没有一件事情的发生是没有原因的，但并非每一事物都是被决定的（就这个字的最"严格"的意义而言）。

我们在这里对决定论、非决定论和选择论展开论述的观点，主要来源于三个思想家。他们是斯宾诺莎、马克思和弗洛伊德。这三个思想家，通常被人们称为"决定论者"。我们有充分的理由这样称呼他们。最有力的证据便是他们也是这样称呼自己的。斯宾诺莎写道："在心灵中没有绝对的或自由的意志，而心灵之有这个意愿或那个意愿乃是被一个原因所决定的，而这个原因又为另一个原因所决定，而这个原因又同样为别的原因所决定，如此递进，以至无穷。"① 斯宾诺莎把我们主观上体验的意志自由这一事实——在康德和许多别的哲学家看来这是对我们意志自由的最好证明——解释为自我欺骗的结果：我们只认识到自

---

① 《伦理学》II，命题 48。参见商务印书馆 1958 年版第 80 页。

己的欲望，但我们不认识欲望的动机。因此，我们相信我们有欲望的“自由”。弗洛伊德也表明了一种决定论的观点；他相信精神的自由和选择。他说，非决定论“是相当不科学的。……它必须让位给支配整个精神生活的决定论的主张。”马克思也被看作是一个决定论者。他发现了历史的规律，并用这种规律来说明政治事件是阶层和阶级斗争的结果，而阶级斗争又是现存的生产力及其发展的结果。看来，这三位思想家都否定人的自由，都看到人是服务于各种在其背后起作用的力量的工具。这些力量不仅使人产生了欲望，而且决定着人的行动。从这个意义上来说，马克思属于正宗的黑格尔派。在黑格尔看来，对必然的认识是最大限度的自由。①

我们不仅可以从斯宾诺莎、马克思和弗洛伊德本人的表述中看到他们三人似乎都可以说是决定论者，而且他们的许多学生也是这样理解他们的。对马克思和弗洛伊德来说尤其如此。许多“马克思主义者”都谈到，好象只有一个不可变更的历史过程，未来是由过去决定的，某一事件的发生都有其必然性。弗洛伊德的许多学生持与弗洛伊德相同的观点。他们认为，弗洛伊德心理学是一门科学的心理学，因为他的心理学能从前因中预见后果。

但是，把斯宾诺莎、马克思和弗洛伊德说成完全是决定论者，这就忽视了这三个思想家的哲学的其它方面。为什么“决定论者”斯宾诺莎的主要著作是一本伦理学的书？为什么马克思的主要目的是社会主义革命？而弗洛伊德的主要宗旨是医治神经

---

① 对这个问题的详尽讨论，参阅我的《超越幻想的锁链》（纽约 1962 年、袖珍本 1963 年）。

病患者的精神疾病?

要回答这些问题十分容易。这三位思想家都看到，在多大程度上人和社会倾向于从事某种活动，通常这种倾向达到了成为决定因素的程度。但同时，他们不仅是想要说明和解释世界的哲学家，而且是要改变和改造世界的人。对斯宾诺莎来说，人的任务，他的伦理学的目的，恰恰在于缩小决定的范围，以便获得最大的自由。人能通过自我意识，通过把那些蒙蔽人、束缚人手脚的情感变为行动("积极的影响")，使他按照作为人的真实利益去行动。"一种带激情的情感，只要当我们对它形成清楚明晰的观念时，便再也不成为激情了。"① 按照斯宾诺莎的这一说法，自由不是任何给予我们的东西；自由是我们靠洞察力和努力在一定限度内所能获得的某种东西。如果我们有坚忍不拔的毅力和清楚明晰的认识，我们就可选择该选择的东西。获得自由是件很难办到的事，这就是我们大多数人遭受失败的原因。正如斯宾诺莎在《伦理学》结尾处所写的那样：

"现在，我已经将我要说的所有关于心灵克制情感的力量，以及关于心灵的自由的意义充分发挥了。由此可以明白看到，智人是如何地强而有力，是如何地高超于单纯为情欲所驱使的愚人。因为愚人在种种情况下单纯为外因所激动，从来没有享受过真正的灵魂的满足，他生活下去，似乎并不知道他自己，不知神，也不知物。当他一停止痛苦(斯宾诺莎指的是被动)时，他也就停止存在了。

"反之，凡是一个可以真正认作智人的人，他的灵魂是不会激动的，而且让某种永恒的必然性能自知其自身，能知神，也能知物，他决不会停止存在，而且永远享受着真正的灵魂的满足。

"如果我所指出的足以达到这目的的道路，好象是很艰难的，但是

---

① 《伦理学》，V，命题3。参见商务印书馆1958年版第244页。

这的确是可以寻求得到的道路。由这条道路那样很少被人发现看来，足以表明这条道路诚然是很艰难的。因为如果解救之事易于反掌，可以不劳而获，那又怎么会几乎为人人所忽视呢？但是一切高贵的事物，其难得正如它们的稀少一样。”①

斯宾诺莎，这个现代心理学的奠基者，看到了决定人的因素，却写了一本《伦理学》。他要证明人是怎样从受奴役变为自由的。他所说的“伦理”这个概念指的恰恰是自由的获得。人们通过理性，通过适当的观念，通过认识，有可能获得自由。但是，人只有比大多数愿意作出努力的人付出更多的劳动，才有可能获得自由。

如果说，斯宾诺莎著书立说是为了达到“拯救”个人（拯救的意思是用意识和劳动来获得自由）的目的的话，那么，马克思也同样是为了实现拯救个人这个目的。但是，斯宾诺莎只研究了个人的非理性的东西，马克思则发展了这个思想。马克思看到，个人的非理性的东西是由他生活于其中的不合理的社会造成的。这种不合理本身即是经济和社会现实本身的无计划性和矛盾的结果。马克思的目标和斯宾诺莎一样，是造成自由和独立的人。但是为了实现这种自由，人必须认识到在他背后起作用并决定他的那些力量。解放是认识和努力的结果。特别要指出的是，马克思认为，工人阶级是全人类解放的承担者，他相信阶级意识和阶级斗争是人获得解放的必要条件。如果你仍是盲然无知，不尽最大的努力，你就会失去自由——从这个意义上讲，马克思和斯宾诺莎一样是个决定论者。不仅如此，马克思和斯宾诺莎的相同之处还在于他不只想要成为世界的解释者，更重

① 《伦理学》命题42注，参见商务印书馆1958年版第248—249页。

要的是想改变世界。因此，马克思的全部著作都试图教会人们如何靠认识和努力来获得自由。马克思从来没有象人们通常所说的那样，预言过必然要发生的历史事件。马克思始终是一个选择论者。人一旦认识到在他背后起作用的力量，一旦付出巨大的努力去赢得他的自由，那么，人就能砸碎必然性的锁链。正是罗莎·卢森堡，这位马克思的最伟大的解释者之一，道出了这样一个选择论的观点：在这个世纪中，人可以在“社会主义和野蛮主义之间”作出选择。

弗洛伊德这个决定论者，也是一个要求改变世界的人：弗洛伊德把神经病患者变为健康的人，要用自我的控制来取代伊德的控制。不管哪一种神经病患者，都是失去按理智自由活动的人，除此之外，还有什么可称之为神经病患者的呢？除了人按其真正的利益行动的能力外，还有什么可以被称作为心理健康的呢？弗洛伊德和斯宾诺莎和马克思一样，知道人可以被决定到什么程度。但是，弗洛伊德也认识到，以某些非理性的、具有破坏性方式进行的强迫性的行动，可以通过自我意识和努力得到改变。因此，弗洛伊德的著作试图通过自我意识设计一套治疗神经病的方法，他治疗疾病的箴言是：“真理将使你获得自由”。

下述几个主要思想是他们三人共有的：(1)人的行动是由先前的原因所决定的，但人能借助认识和努力从这些原因的力量中解放出来。(2)理论和实践不能分开。为了得到“拯救”或自由，人必须要有知识，必须有正确的“理论”。但是，人只有通过行动和斗争，否则就不可能获得认识。① 理论和实践，解释和改造的不可分离恰恰是这三个思想家的伟大发现。(3)人会在为

① 例如，弗洛伊德就相信，为了治愈疾病，患者必须为此付款，作出经济上的牺牲，而不能受其非理性幻想的驱使，拒绝交付医疗费用。

争取独立和自由的斗争中打败仗，从这个意义上来说，他们三人都是决定论者；但他们又认为，人能在某些确定的可能性之间作出选择，至于选择哪一种可能性，这要由人来决定，只要人还没有失去自由的话，——从这个意义上来讲，他们三人主要是选择论者。因此，斯宾诺莎不相信每一个人都会得救，马克思不相信社会主义一定会胜利；弗洛伊德也不相信他的方法可以治愈每一个神经病患者。事实上三个人都是怀疑论者，同时又都是深有信仰的人。对他们来说，自由不只是依据对必然性的认识来行动；它也是人选择善反对恶的一个极好机会——它是在以认识和努力为基础的现实可能性之间进行选择的一个机会。可见，他们的观点既不是决定论的也不是非决定论的，而是一种现实主义的、批判的人道主义观点。①

这也是佛教的基本立场。佛教认为人类苦难的原因是贪婪。佛教使人面临这样一种选择，即保持贪婪、痛苦，仍旧受轮回的奴役，还是弃绝贪婪从而结束痛苦和轮回。人只可能在这两种现实的可能性之间进行选择，再也没有其它可能性可供选择了。

① 这里所说的选择论的观点，主要是指希伯来人的《旧约》中所说的观点，即上帝不以改变人心的办法来干预人的历史。上帝派遣他的使者，即先知带着三个使命：给人指示一定的目标；向人揭示他选择的结果；反对错误的决定。正是人，才能作出自己的选择；没有任何一个人，即使是上帝也不能"拯救"他。这个原则最清楚地体现在当希伯来人向上帝要一个国王的时候，上帝回答撒母耳(samuel)说："现在，你们因此要听从他们的意见，向他们慎重声明，给他们指出将要统治他们的那个国王的态度。"在撒母耳给他们描述了东方专制主义的残酷性之后，希伯来人仍旧需要一个国王。上帝便说："听从他们的意见，给他们一个国王吧。"(I 撒母耳 8:9, 22)。选择论的这种精神同样也表现在这一句话中："现在，我要把祝福和诅咒，生存和死亡放在你的面前，你可以选择生存吧。"人可以作出选择。上帝却不能拯救他；上帝唯一能做的只是使人们面临各种基本的选择：生存和死亡，并鼓励他们去选择生存。

我们已经考察了人的心，及其为善为恶的倾向。那么，我们是否已获得了比本书第一章提出问题时的根据更为可靠的根据呢？

也许，我们已做到了这一点；至少总结一下我们的研究成果是值得的。

1. 恶是一种特殊的人类现象。它企图使人倒退到人类出现以前的状态中去，消灭为人所特有的理性、爱和自由。但是，恶不仅是人性的，而且亦带有悲剧性质。即使人倒退到最原始的经验方式中去，他决不会不成其为人。因此，人类决不满足于这种恶的解决方法的。动物不能是恶的；动物只是依据其内在的、主要为其生存利益服务的本能冲动而行动的。恶企图超越人的领域达到非人的领域，但它又带有深刻的人性，因为人不能变成动物，就象他不能变成"上帝"一样。**恶是人在悲剧性的试图逃避他的人性的责任中自我的丧失。**恶的潜在可能性是十分强大的。因为人具有一种想象力。正是这种想象力幻想着作恶的各种可能性，并在此基础上产生了各种欲望和行为，以满足自己罪恶的想象。① 这里所说的善恶观，基本上符合斯宾诺莎的思想。斯宾诺莎指出："因此在下文里所谓善，是指帮助我们愈益接近我们所建立的人性模型（斯宾诺莎也称它为人性模式）的工具而言。反之，所谓恶是指阻碍我们达到这个模式的一切事物而言。"② 斯宾诺莎认为，从逻辑上讲"一匹马无论变成人也好，变成昆虫也好，它的本质都是同样地遭到毁灭了。"③ 善能使我们

① 注意到这一点是十分有趣的，即善和恶的冲动叫"Jezer"，它在希伯来人的《旧约》中就是"想象"的意思。

② 《伦理学》序言，参见商务印书馆 1958 年版第 156—157 页。

③ 同上。

的生存变得越来越接近我们的本质；恶则使生存与本质不断疏远。

2. 恶发展到什么程度同时也就是倒退到什么程度。最大的恶是最直接地侵害生活的那些力量；是对死的爱恋；是试图返回母体，返回土地，返回无机界的乱伦共生的冲动；是使人成为生活的敌人的自恋的自我牺牲，这一切都是因为他不能离开自我这个牢狱。以这样的方式生活，无疑是在“地狱”中生活。

3. 倒退得少一点，恶也就少一点。目前存在的是缺少爱，缺少理性，缺少兴趣和勇气。

4. 人既有倒退的倾向又有前进的倾向；这是人既有行善的欲望，又有作恶的欲望的另一种说法。如果两种倾向仍处在某种平衡中，如果人又能利用认识的作用并能作出努力的话，那么他就有选择的自由。他可以在两种相反的可能中进行自由的选择。这些可供选择的可能性又是由全部境况所决定的，而人却能在这种境况中发现自己。但是，如果他的心冷酷到这样一种程度，以致于两种倾向间的平衡亦不复存在的话，那么他也不会有作出选择的自由。在导致失去自由的一系列事件中，最后的决定，往往是人无法自由地作出选择的；而在作出第一个决定的时候，倘若他认识到这第一个决定的重要意义的话，那么，他就可能自由地作出导致善的选择。

5. 人应对他自由选择的行为负全部的责任。但责任无非是一种伦理假设，它常常是为了把权威惩罚他的欲望加以文饰的一种说法。正因为只有人才会行恶，也正因为恶是倒退的潜在力量，是人性的丧失，所以它内在于我们每个人之中。我们愈清楚地认识到这一点，就愈不会去充当审判别人的判官。

6. 人的心会变得冷酷，变得非人道，但决不会不是人的心，

人心总还是人心。我们都为这一事实所规定：即我们生来就是人，因此也就承担了永无完结的选择任务。我们必须连同目标一起选择手段。我们不应该依赖别人来拯救我们。但是，我们必须要正视这个事实，错误的决定会使我们没有能力来拯救自己。

为了选择善，我们的确必须有相应的意识。但是，如果我们失去了这一能力，即我们对他人的苦难，对他人友好的关怀，对鸟儿的歌唱，以及对绿色的草原，无动于衷，那么也就没有什么意识可以帮助我们了。如果人以冷漠的态度对待生命，那么他也就不存在任何选择善的希望了。于是，人的心会越变越冷酷，直到他的"生命"结束为止。如果这一切是发生在整个人类，或发生在人类最有力量的成员中的话，那么，人类的生命就有可能在其最有发展前途的时刻终结。

孙月才译　张燕校

超越幻想的锁链
（1965年）
——我所理解的马克思和弗洛伊德

本书试图把马克思主义和弗洛伊德主义这两种截然不同的学说熔为一炉，组成一种新的理论。作者认为，马克思和弗洛伊德有着共同的思想基础或理论基础：怀疑一切、相信真理和人道主义精神。所不同的是弗洛伊德从精神分析学的角度，而马克思则从社会的政治和经济的角度，各自剖析了现代资本主义社会中人的问题，如人的本质、人的行为动机、健康的人和病态的人（异化的人）等等。作者自认为使这两种理论互为补充，就可为人们提供更有力的认识工具，揭穿当代资本主义社会意识形态的虚假性，丢掉种种幻想，从一种崭新的、独特的角度深刻地认识个人和社会现实。

全书共十二章，这里选译的是其中的第九章后半部分。

第九章　社会的无意识

总结一下我们对马克思和弗洛伊德有关无意识这个概念所

作的比较：他们俩人都相信，人的意识思维大多数是由在人背后起作用的，人所不知道的力量所决定的；人阐明自己的行动是合理的或道德的，正是这些文饰（虚假的意识、意识形态）使人主观地得到了满足。但是，由于人受他所不认识的力量的驱使，人是不自由的。人只有通过对这些动力的逐步认识，即通过对现实的认识，才能获得自由（与健康），才能成为自己生活的主人（在现实的有限范围内），而不是盲目力量的奴隶。马克思与弗洛伊德之间的根本分歧就在于对决定人的这些力量的本质有各自不同的概念。弗洛伊德认为，这些力量本质上是生理学的（里比多）或生物学的（死本能和生本能）。马克思则认为，这些力量是历史的，这些力量在人类的社会经济发展的过程中经历了演化。在马克思看来，人的意识是由他的存在所决定的，人的存在是由他的生活实践所决定的。而人的生活实践又是由生产他的生活资料的方式所决定的，即是由生产方式和社会结构以及由此而产生的分配方式和消费方式所决定的。①

马克思和弗洛伊德的概念并不互相排斥。之所以如此，正是因为马克思是从现实的、能动的人出发，并且以人的现实生活过程，当然也包括人的生物和生理条件为基础的。马克思承认，性的内驱力存在于一切状况中，仅就形式和方向而言，这些状况是能够由社会条件来改变的。

然而，虽然弗洛伊德的学说可以以某种方式与马克思的学说相结合，但在这两种理论之间仍然存在着两个根本的分歧：第

① 卡尔·曼海姆第一个指出：社会主义的学说以"揭示无意识"（他们的反对者的）能力把握了"新的理智的武器"。他还认识到"集体无意识以及受这一意识所驱使的活动都是为掩盖社会现实的某些方面服务的……"（卡尔·曼海姆：《意识形态与乌托邦》，纽约，第33页及其后）。

一，马克思认为，人的存在及其意识是由社会结构决定的，人是社会结构的一部分；弗洛伊德则认为，社会只是通过对人的内在的生理和生物机制的或强或弱的压抑来影响人的存在的。第二，弗洛伊德相信，人不需要社会变革就能克服压抑。马克思则认识到只有伴随社会变革才能产生普遍地、全面地觉醒了的人，因为社会变革能产生一个崭新的、真正的合乎人性的人类经济组织和社会组织，他是第一个认识到这一点的思想家。

马克思只是运用普通的术语说明了社会力量决定人的意识的理论。下面我将要说明社会力量是如何具体地、独特地决定人的意识的。①

对于任何成为意识的经验来说，它必须是按照有意识的思维被组织起来的范畴来理解的。在我自身之内或自身之外发生的任何事物，只有当它能够与我所感知到的范畴体系联系起来的时候，我才能意识到它。诸如时间和空间这些范畴是普遍的，

---

① 由于这里所运用的概念与荣格所运用的概念有某些相同之处，因此似乎需要作些解释。首先应当指出的是，荣格较弗洛伊德更强调精神病的社会特性。荣格相信，"在许多情况下，精神病不只是个人的私事，而是社会现象……"荣格进一步指出，位于个人的无意识之下的、更深的一个层次是"集体无意识"，这一无意识"不是个别人的无意识，而是普遍的无意识；与个人的精神不同，它具有在每一处以及在所有的个人中或多或少都相同的内容和行为的习惯。换言之，这种无意识在一切人中都是同一的，从而构成了一个超越个人本质的、共同的精神实体，这一实体存在于我们每个人之中"，我同意荣格有关我们每个人都具有精神实体的普遍性格这个重要论断。荣格所说的"集体无意识"与我们这里所讲的"社会的无意识"之间的区别在于："集体无意识"直接指普遍的精神，其中绝大部分是不能成为意识的。社会的无意识这个概念是与压抑的社会性格这个概念一起提出的，它意指人的经验的某个特定部分，一个给定的社会是不允许达到对这个部分的认识的；社会使之与人疏远的也正是人性的这一部分；社会的无意识即是普遍精神受到社会地压抑的那一部分。

它们可以构成一切人所共有的感知范畴。另外一些范畴，如因果性范畴可能是许多有意识的知觉形式的有效范畴，但不是一切知觉形式的有效范畴。另外一些范畴更不具有普遍性，它们在各个文化时期是不同的。例如，在工业化以前的文化时期，人们不可能按照商业的价值来认识某些事物，但是，在一个工业化的体系中，人们就会这样做。然而，不管怎样，经验只能在这样一种条件下才成为意识，即经验只有借助于概念体系，借助于它的各种范畴，才可以被感知、被联系起来，形成条理。① 这一体系本身乃是社会进化的一种结果。每一个社会，通过自己的生活实践和联系的方式，通过感情和知觉的方式，发展了一个决定意识形式的体系或范畴。确切地说，这种体系的作用就象一个受社会制约的过滤器：除非经验能进入这个过滤器，否则经验就不能成为意识。

现在的问题是要更具体地理解这一"社会的过滤器"究竟是如何起作用的，究竟是如何允许某些经验通过这个过滤器，而阻止别的经验进入意识的。

首先，我们必须考虑到，许多经验并不让自身容易地在意识中被感知到。或许，痛苦即是肉体的经验，这一经验最容易使自

① 第一个阐明这一思想的是 E·沙赫特尔 E·Schachtel，他在有关儿童记忆力的丧失的论述中（在他论"记忆和儿童的健忘症"这篇光辉的论文中——这篇论文载"精神病学"第十卷，第一期，1947 年）阐明了这一思想。正如标题所指出的那样，他那篇论文涉及了儿童健忘这个更为特殊的问题，涉及了儿童所运用的范畴（构架）与成年人所运用的范畴之间的区别。他总结道"儿童早期经验与成年人记忆的范畴和组织的冲突在很大程度上归咎为……成年人记忆的惯例化。"在我看来，他所说的有关儿童和成年人的记忆乃是真实的，但是，我们看到的不仅是儿童和成年人范畴之间的区别，而且也看到不同文化中的区别，更进一步说，这不仅是记忆的问题，而且也是普遍意识的问题。

身被有意识地感知到；性欲、饥饿等等也是容易被感知到的；显然，一切与个人或团体的生存有关的感觉都容易被意识到。但是，当遇到这么一个更微妙、更复杂的经验时，如“清晨，空气中仍带有一丝凉意，太阳正冉冉升起，一只小鸟在歌唱，这时你看到了一朵含苞欲放的玫瑰花，上面有一滴露水”——在某种文化中，这一经验很容易使自己转变成意识（例如，在日本），然而在现代西方文化中，同样的这一经验通常并不能成为意识，并不引起人们的注意，因为这不是十分“重要”或“重大”的事情。微妙的有效经验是否能成为意识，这得取决于在一种特定文化中这些经验被发掘的程度。许多由感情引起的经验在某种语言中是无法用言语来表达的，但在另一种语言中，却有丰富的词汇来表达这些感情。由感情引起的不同经验，在某种语言中是不能够用不同的词汇来表达的，这样，某人的经验要成为明确的经验几乎就是不可能的。总之，可以说，一种经验，对于无法表达它的语言来说，是难以成为意识的。

这一事实与不能适合我们理智的有关事物的理性结构的这种经验有着特殊关系。例如，在英语中，“敬畏”一词（如希伯来文中的“Nora”）意指两种不同的事物。敬畏是一种非常畏惧的感觉，正如在“令人畏惧的”这个词中所表述的那样，另外，敬畏也含有类似十分钦佩的意思：我们仍可在“使人敬畏的”（以及在“引起敬畏的”）这些词中找到这一含义。从意识的理性思维角度看，畏惧与钦佩是两种不同的感觉，因此，它们不可以用同一个词来表达；如果有“敬畏”这个词存在，那么就可以从这一种或那一种意义上来使用它，并且人们就会忘记这样一个事实，即“敬畏”这个词实际上既指畏惧，又指钦佩。然而，在我们的感觉经验中，畏惧与钦佩决不是互相排斥的。相反，作为一种发自内

心的体验，畏惧与钦佩通常是一种复杂的感情中的部分，但是，现代人往往不能真正意识到这一点。人民大众的语言似乎用更多的词汇来表达这种感情本身，较少象我们那样着重强调经验的理智方面，而我们现代的语言仅仅意在表达那些能够经受得住我们那种逻辑的考验的感情。顺便说一句，这个现象也成了动力心理学中的最大困难之一。我们的语言并不能给予我们所需要的描述许多内心体验的词汇，这些内心的体验与我们的思维结构是不符合的。因此，精神分析学实际上并没有一门能供其使用的适当语言。它只能步其他科学的后尘，使用符号来表达某些复杂的感情。例如，a/t 可以表示钦佩(admiration)和恐惧(terror)这种曾经由一个词来表达的复杂感情；又比如 xy 可以用来表示“侵略性的挑衅、优越感、谴责以及无辜的伤害、受苦、被迫害和被冤枉”这样一种感情。这种感情并不象我们的语言使我们所相信的那样，是各种不同感情的综合，而是一种特殊的感情，一旦人们超越了凡是被感觉到的就没有不是“被思维”到的这一假设的障碍，人们就能在自身中并且也在别人身上观察到这种特殊的感情。如果人们不使用抽象符号的话，那么，看起来真够荒谬的是，精神分析学的最合适的科学语言，实际上乃是象征主义的、诗歌的语言，或者是与神话的主题有关的语言。(弗洛伊德通常选择后者。)但是，如果一位精神分析学家认为自己能够是讲科学的，因为他使用了语言中的技术术语来说明各种情感方面的现象，那么，这位精神分析学家便是在自欺欺人，他所谈到的抽象结构并不与被感觉到的经验的现实相符合。

不过，这只是语言渗透作用的一个方面。各种不同的语言区别不仅在于这样一个事实，即这些语言用来表达某种感情经验的语词不同，而且还在于它们的句法、语法以及语词的词根意

义的不同。整个语言包含了对生活的一种态度，它是以某种方式对经验生活的僵化的表述。①

有几个例子可以说明这一点。例如，在各种语言中，“天下雨”这个动词形式是根据我是否说天下雨而作不同的变化的；也许是因为我已经外出遇上了这场雨，并被雨水淋湿了，或者是因为我从一间小屋内看到外面在下雨，或者是因为别人已经告诉我天在下雨。显然，语言强调经验一个事实（在这个例子中，即是指天下雨这个事实）的这些不同的根源，对人们经验事实的方式产生了深远的影响。（例如，在我们现代文化中，由于语言着重强调知识的纯理智方面，因此，这种语言对于我是如何认识这个事实的，是从直接的经验还是从间接的经验中获得这一认识，或是道听途说的，并没有作出任何区分。）在希伯来语中，动词变形的主要原则决定于一种动作的完成或未完成，而动作发生的时间——过去、现在、将来——仅仅用一种从属的方式来表达。在拉丁语中，这两种原则（时间和完成）是一起被使用的，而在英语中，我们总是优先着眼于时间的概念。当然这并不是说，动词形式的不同就表示经验的不同。②

另外一个例子存在于不同语言的动词和名词的不同使用中，或者甚至在说同一种语言的不同的人们中。名词指一样“东西”；动词指一个“动作”。越来越多的人宁可从“占有某物”这个方面，而不愿从存在或行动方面来思考。因此，他们宁愿使用名词，而不愿使用动词。

① 比较本杰明·沃夫（Benjamin Whorf）在他的《元语言学论文集》中所作的开拓性的贡献。（华盛顿，对外服务研究所 1952 年出版）

② 这一差别的意义十分明显地体现在《旧约》的英译本和德文译本中。在用希伯来语所写的原文中，完成式表示象“爱”这种感情上的体验，意指“我充满了爱”，译者常常对这作错误的理解，写成“我恋爱过”。

语言通过它的词汇，语法和句法，通过凝结在其中的整个精神来决定哪些经验能进入我们的意识之中。

使意识成为可能的这种过滤器的第二个方面是在一种特定的文化中指导人们思维的"逻辑"。正象许多人所认为的那样，他们的语言是"自然的"，其他语言只是用不同的词句来说明同样的事物。同时他们也认为，规定正确思维的规则亦是自然的、普遍的；在一种文化体系中是非逻辑的，在其他别的文化体系中必然也是如此，因为它与"自然的"逻辑相冲突。我们可以用亚里士多德的逻辑学与悖论逻辑之间的区别为例来很好地说明这一点。

亚里士多德的逻辑学是以表明A是A的同一律、矛盾律（A不是非A）和排中律（A不能既是A又是非A，也不能既是非A又是A）为基础的。亚里士多德明确指出："同样属性在同一情况下不能同时属于又不属于同一主题……这是一切原理中最确实的原理。"①

与亚里士多德的逻辑学相对立的，即是我们所说的**悖论逻辑**，这一逻辑表明，A与非A不是如X的两个谓语那样互相排斥的。悖论逻辑在中国和印度人的思维中，在赫拉克利特的哲学中，都占有突出的地位，并以辩证法的名义再次出现在黑格尔和马克思的学说中。悖论逻辑的一般原则被老子用普通的术语表述得淋漓尽致："正言若反"。②庄子说："一是一。一不是一，又是一。"

在一种文化中，亚氏逻辑学的正确性是毫不受怀疑的，就一

① 亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆，1959年，1005 b 26，第62页。

② 老子：《道德经》，第七十八章。

个生活在这样一种文化中的人而言，要意识到与亚氏逻辑学相矛盾的经验，如果不是不可能的，也是极其困难的，因而从他的文化观点看，这些经验乃是荒谬的。弗洛伊德的矛盾心理的概念便是一个很好的例子。这一概念说明了同一个人能够在同一时间内体验到爱与恨。从悖论逻辑的观点来看，这一体验是相当"合乎逻辑的"。但是，从亚里士多德的逻辑学的观点来看，这一体验则是荒谬的。结果使许多人很难意识到矛盾心理的感觉。如果他们意识到爱的话，他们就不可能意识到恨——因为对于同一个人来说，要在同一时间内获得两种矛盾的感觉是极其荒谬的。①

社会过滤器使一种经验很难或者根本不可能进入意识中。语言和逻辑学是这种社会过滤器的两个组成部分，而第三部分是最重要的，因为这一部分不允许某些感觉成为意识，即使这种感觉已进入了意识领域，它也要使这些感觉脱离这个领域。第三部分是由社会的禁忌组成的。这些社会的禁忌宣布某些思想和感觉是不合适的、被禁止的、危险的，并且甚至阻止这些思想和感觉达到意识这个层次。

我们以原始部落的一个例子来说明上述这个问题。例如，在一个斗士的部落里，这个部落的成员靠厮杀和抢劫别的部落的成员来谋生，也许会有一个人厌恶厮杀和抢劫。不过这个人不可能意识到这种感觉，因为这种感觉是与整个部落不相容的；意识到这种不相容的感觉就意味着具有被彻底孤立和放逐的危险。因此，这个具有憎恶这一感觉经验的人或许会产生诸如呕

① 参见我在《爱的艺术》一书中对这个问题的更为详细的讨论（纽约，1956年）第72页。

吐这种身心疾病的症状，而不让这种憎恶感进入他的意识中。在一个充满和平的农业部落的成员中，情况则会恰恰相反，这个成员具有外出杀害和抢劫别的部落成员们的欲望。或许他也会不让自己意识到自己的这些欲望，而产生了这样一种症状——也许是强烈的恐惧。

另外还可以我们自己的文明社会为例。在我们的大城市里，肯定有许多店主。让我们设想，有一次，店里来了一位顾客，他急需一套衣服，但他没有足够的钱买一套最廉价的服装。在那些店主(特别是那些富有的店主)中，肯定有几个店主出于人的本能欲望，给那位顾客挑选一套他能买得起的服装。但是，又有多少人肯允许自己意识到这样一种欲望呢？我断定几乎没有人能意识到这一点。大多数人将这种欲望压抑了，在这些人中，我们可能会发现不少人在第二天晚上都做了一个梦，以一种形式或另一种形式表现这种被压抑的欲望。

此外，还有一个例子。现代"组织起来的人"会感到他的生活没什么意义，他对自己的所作所为感到厌烦，几乎没有自由干自己认为是合适的工作，思考自己所能思考的事情，他在追求着一种永远不可能实现的幸福的幻想。但是，假如他意识到这些感觉的话，那么，这就会大大妨碍他应起的社会作用。因此，这种意识，对于有组织的社会来说，会构成一种真正的危险；结果，这种感觉还是被压抑了。

也许，有许多人会觉得每两年买一辆新轿车是不合理的，也许在他们不得不抛弃自己所喜欢的一直使用的那辆车子的时候会产生一种悲伤的感觉。但是假如有许多人都意识到这种感觉的话，那就会出现这样一种危险性，即这种感觉将会影响这些人——而且，我们那种建立在无情浪费基础上的经济又会怎样

呢？另外，是否也存在着这样一种可能性，即许多人的智力天生就是如此的缺乏，以致于他们看不到自己的许多领导人——不管他们是采取什么方法成为最高领导人的——履行他们职责的软弱性？但是，如果不止一小部分人意识到这个事实的话，那么，社会的统一性和一致的行动将会怎样呢？这一方面的现实是否与安徒生童话中所说的那个不穿衣服的皇帝有所不同呢？尽管这个皇帝赤身裸体，然而，只有一个小男孩才认识到这个事实。其他人都相信，皇帝正穿着美丽的服装。

任何一个特定社会中的不合理之处都必然会导致该社会的成员对自己许多感觉和观察意识的压抑。一个社会越是不能代表该社会全体成员的利益，这种必然性就越大。希腊社会并不是自诩为满足全体人民的利益的。即使在亚里士多德看来，奴隶们也不是长满羽毛的人；因此，在这方面，平民和奴隶们都不必要承受许多压抑。但是，对那些自称关心全体成员福利的社会来说，如果它们做不到这一点的话，这个问题的确存在。在整个人类史中，也许除了某些原始社会以外，酒席总是为少数几个人准备的，大多数人吃到的只是残菜剩饭。假如大多数人都彻底意识到自己被欺骗了这个事实的话，那么，就会产生这样一种怨恨，这种怨恨就会威胁着现存的秩序。因此，这些思想不得不遭到压抑，而那些还没有充分意识到这一压抑过程的人们则生命或自由处于危险之中。

我们的时代所发生的最大变革就在于这个事实，即全世界各族人民都已觉醒，并意识到自己对一种真正有价值的物质生活的渴望，同时也发现了实现这种夙愿的技术手段。苏联和西方世界要达到这个阶段只需要花较短的一段时间，而在亚洲、非洲和拉丁美洲的非工业化国家中则需要较长的时间。

这是否意味着在工业发达的国家中几乎不再需要任何压抑呢？实际上，这是在大多数人中所广泛流传的一种幻想，但不是事实。这些社会同样也会显示出许多矛盾和不合理之处。当世界上千百万人民正在挨饿，我们却耗费成千上万的美元来储存农业的剩余物资；当武器的使用会摧毁我们的文明的时候，我们却将国家预算的一半经费耗费在武器制造上；当我们用谦恭和无私这些基督教美德来教育孩子们的同时，又为孩子们准备了这样一种生活，即在这种生活中，为了获得成功，需要的倒是善的反面。上两次世界大战，我们都是为着"自由和民主"而战，并以消灭了"自由的敌人"而结束这两次战争。仅几年以后，我们又为了"自由和民主"重新武装了起来，所不同的是，以前是自由的敌人，现在却成了自由的捍卫者，以前的同盟者，现在却成了敌人；我们一方面极力反对那些不能容忍言论自由和政治活动自由的制度，另一方面，如果我们与这些制度结成一个军事同盟的话，我们就会说，这些制度或那些更无情的制度是"热爱自由"的；一方面，我们的生活非常富有，另一方面，我们却没有欢乐；我们都是有文化的人，拥有无线电和电视，却长期地感到厌烦……对于这一切又作何解释呢？我们可以继续花费更多的篇幅来描述西方社会生活方式的不合理之处、虚伪和矛盾。但是，所有这些不合理之处都被认为是理所当然的，几乎不被任何人注意到。这决不能归因于批判能力的缺少；我们十分清楚地看到了在我们的反对者中，同样存在着不合理之处和矛盾——我们只是不愿意对自己运用理性的、批判的判断罢了。

对事实的意识的压抑必须通过对许多幻想的接受而得到补充。由于我们拒绝认识我们周围的许多事情才存在的这些缺陷必须得到弥补，以便使我们能够获得一幅完整的图景。那末，灌

输给我们的这些意识形态又是什么呢?我仅说明其中的一部分,因为这些意识形态实在是太多了:我们是基督教徒;我们是个人主义者;我们的领袖是英明的;我们是善良的;我们的敌人(无论谁是我们的敌人)都是邪恶的;我们的父母亲爱我们,我们也爱自己的父母亲;我们的婚姻制度是成功的,等等。苏联炮制了另外一种意识形态:他们是马克思主义者;他们的制度是社会主义制度;这一制度代表了人民的意志;他们的领导人是英明的,是为人民谋幸福的;他们社会中的利益兴趣是"社会主义"性质的,完全不同于"资本主义";他们所重视的财产是完全不同于"资本主义"的"社会主义"财产,等等。所有这些意识形态通过父母、学校、教会、电影、电视、报纸,从人的童年起就强加给人们,它们控制着人们的头脑,似乎这是人们自己思考或观察的结果。如果这一过程发生在与我们的社会相对立的社会中,我们就会称之为"洗脑子",并把以一种不那么急进的形式而出现的这一过程称之为"灌输"或"宣传";如果这一过程发生在我们的社会中,我们就会称之为"教育"和"知识"。尽管这一点是千真万确的,即各个社会在意识和洗脑的程度上是有区别的,尽管在这个方面,西方世界要比苏联强一些,但是,这一差别并不足以改变这幅对事实的压抑和对幻想的承认之间的一种混合状态的基本图象。①

为什么人们要压抑对他们本来会认识到的那些事实的意识呢?毫无疑问,这种压抑的主要原因是恐惧。那么,恐惧什么?是否象弗洛伊德所说的恐惧阉割?要相信这一点,似乎还没有足够

① 威廉·莱德勒(William J. Lederer)在《一个绵羊般的民族》一书中(纽约,1961年)举了一些很好的例子说明了政治思想的这一状况。

的证据。那么，是否害怕被杀害、被监禁或者害怕挨饿？如果压抑发生在恐惧和压迫的系统中，这听起来似乎是一个满意的答案。但是，既然这一切并不发生在这个系统中，我们就必须进一步另寻原因。是否存在着更为微妙的恐惧，这些恐惧乃是象我们这样一个社会所产生的？让我们设想一个大企业中的一位年轻的高级官员或工程师，一旦他脑子里冒出了一些"不合适"的想法的时候，他或许会把这些想法压抑下去，唯恐不能象别人那样获得提升的机会。这本身不至于成为一种不幸，假如不存在这样一个事实：即如果这个年轻人在竞赛中落后了，那么，他的妻子、他的朋友们以及他自己都会认为他是一个"失败者"。因此，害怕成为一个失败者乃是压抑的一个充足理由。

但是，我相信，还存在着另外一个原因，即压抑的最强大的动力是对**孤独与排斥的恐惧**。

人，就其之所以成为一个人而言，——也即是说，就人超越了自然并且意识到自身与死亡而言——彻底的孤独感会使人接近于精神错乱。作为一个人，他害怕精神病，正象作为一种动物的人害怕死亡一样。为了成为一个健全的人，人必须与别人发生关系，同别人联系起来。这种与别人保持一致的需求乃是人的最强烈的欲望，这一欲望常常比性欲、甚至比人的生存欲望更加强烈。正是对孤独与排斥的这种恐惧，而不是"对阉割的恐惧"，使人们压抑了对那些被禁忌的事情的意识，因为这种意识意味着差异，意味着被孤立，被排斥。正是由于这个原因，个人对自己集团的人所宣布的不存在的事物熟视无睹，或者把大多数人所说的真实的事情当作真理来接受，尽管他自己的眼睛告诉他，这件事情是虚假的。对于这个人来说，大众是如此重要，以致于大众的观点、信仰和感情也构成了他的个人的现实，并且

比他自己的感官和理性告诉他的还要真实。正如在精神分裂的催眠状态中，催眠者的声音和言语代替了现实一样，社会的模式也构成了许多人的现实。人们把社会所承认的那些陈腐的思想视为真正的、现实的、健全的思想，许多不符合这种陈词滥调的思想却被当作无意识而被拒斥在意识之外。当一个人遭到或明或暗的被排斥的威胁时，几乎没有什么是他所不相信的或者是需要压抑的。由于回到了我早就讨论过的有关人对失去认同的恐惧这个主题，我想要说明的是，对于绝大多数人来说，他们的认同恰恰植根于他们对社会陈腐思想的顺从之中。“他们”成为被期望成为的那种人——因此，对排斥的惧怕便意味着对失去认同的恐惧，正是两者的结合才构成了一种十分强大的压抑的动力。

排斥的概念乃是压抑的基础，这可能会产生一种相当绝望的看法，即认为每一个社会都会以它所乐意采取的任何方式使人失去人性，将人的形象扭曲，因为每一个社会都能经常用排斥来威胁人。但是，肯定这一点便意味着忘却了另外一个事实，即人不仅是社会的一个成员，而且也是整个人类的一个成员。当他害怕与他的社会集团彻底隔离的时候，他也害怕同自己内在的，以自己的良心和理性为代表的人性分离。当整个社会采取非人的行为准则的时候，处在彻底非人状态中当是令人恐惧的。一个社会越是讲究人道，个人也就越不需要在脱离社会或失去人性之间作出选择。社会的目的与人类的目的之间的冲突越大，在这种危险的孤立的两极之中，人就越是处于分裂的状态。一个人如果能达到这种程度，即由于自己的智力和精神的发展，他能感觉到自己是与许多人休戚相关的话，那么，这个人便能容忍社会的排斥，反之亦然。人根据自己的良心行动的能力取决于人业已超越社会的局限、成为世界公民的程度。

普遍的个人并不允许自己意识到自己的思想和感觉与该社会的文化模式是相冲突的，因此，他被迫压抑他自己的这些思想和感觉。从形式上来讲，什么是无意识，什么是意识，取决于社会的结构以及这个社会所产生的感觉和思维的型式。就无意识的内容而言，普遍化是不可能的。但是，我们可以作出这样一个判断，即无意识通常代表了一个完整的人，一个具有隐蔽或显露潜能的人；通常无意识也包含了人对生存所提出的问题能够作出的各种不同回答的基础。在压抑最为严重的文化中，一切都为了回复到动物生存的这个愿望是主要的，并且是可以被意识到的。而一切超越这一层次的冲动则是被压抑的。在一种由压抑向精神进步的目标发展的文化中，无意识代表隐蔽的力量。但是，在任何一种文化中，人本身具有一切潜能；他既是一个古人，又是一个食肉的野兽，既是一个吃人者，又是一个偶像崇拜者。同时，他也是一个具有理性、爱情和正义能力的存在；无意识的内容既不是善的，又不是恶的，既不是合理的，又不是不合理的；而是两者的统一；所有这一切才构成了人。无意识是一个完整的人——减去他与社会相一致的那部分。意识代表社会的人，代表个人所处的历史状况所造成的偶然的局限性。无意识代表植根于宇宙中的普遍的人、完整的人；它体现人本身的植物性和动物性，体现人的精神；体现人类的过去到人类生存的黎明；体现人类的未来至那一天的到来，即人将成为全面的人，成为"自然化"的人，而自然则成为人化的自然。认识到人的无意识意味着接触到人的完整的人性，摒除社会设在每个人身上的、最终设在每个人与他人之间的种种障碍。要完全达到这个目的是困难的，至今还没有人能做到这一点；但是，每个人都可以接近这个目的，因为它构成了人类的解放，即人从受到社会制约的与自己、

与人类的异化解放出来。民族主义和对外国人的畏惧与憎恨是同人道主义经验相对立的两极，这种经验是由对人的无意识的认识所引起的。

哪些因素引起对社会无意识或深或浅的认识呢？首先，这种深刻与肤浅的差别显然是由某些个人的经历所造成的。一个专制的父亲的儿子曾经反对过父亲的权威，他没有被父亲的权威所压倒，因此，他就能更好地识破社会的文饰作用，意识到大多数人所没有意识到的社会现实。同样，那些遭受大多数人的歧视的种族、宗教或社会少数民族集团的成员通常也不会相信社会的陈词滥调；这对于一个被剥削的、受苦受难的阶级的成员来说，情况也确实是如此。但是，这种阶级状况通常并没有使个人更富有批判和独立的精神。他的这种社会地位却经常使他感到更不安全，更渴望接受大多数人的思想，以便得到公认和安全感。为什么少数民族或被剥削的大众中的一些成员作出不断批评的反应，而另一些人则不断地屈服于占统治地位的思维方式，这得取决于许多个人的和社会的因素，对这些因素的分析并不需要花费许多时间。

除了这些因素以外，还存在着一些纯社会的因素，这些因素决定了反对认识社会现实的强度。如果一个社会或一个社会阶级，由于客观上不存在任何向更好方面变革的希望，而没有机会运用自己的认识的话，那么，坚持幻想乃是这一社会中每一个人的机会，因为对真理的认识只能使他们感到更痛苦。腐朽堕落的社会和阶级总是那些最疯狂地坚持自己的幻想的社会和阶级，因为他们从真理那里一无所获。相反，那些准备向一个更美好的未来前进的社会或社会阶级却为人们更容易地认识现实提供了条件，特别是当这一认识有助于人们利用这些必要的机会

的时候。18 世纪的资产阶级便是一个很好的例子。就在资产阶级从贵族阶级手中赢得政治霸权以前，资产阶级已经抛弃了对过去的许多幻想，提出了对过去和现在的社会现实一些新的看法。中产阶级的作家们能够识破封建主义的幻想，因为他们并不需要这些幻想——恰恰相反，真理帮助了他们。当资产阶级牢固地确立了自己的地位并反对工人阶级的进攻，以后又反对殖民地人民进攻的时候，情况就完全不同了；中产阶级的成员们拒绝认识社会的现实，而向前发展的新的阶级成员则更倾向于丢掉许多幻想。一些人在支持为自己的自由而战的集团中发展了这些见识，然而这些人常常来自他们正在反对的那些阶级。在所有这些情况下，人们不得不研究促使一个人批判自己的社会集团的独特因素，以及使他与他天生就不属于的那个集团保持一致的独特因素。

社会和个人的无意识是互相关联并不断相互作用的。事实上。无意识和意识归根结底是不可分的。关键问题并不在于被压抑的内容，而在于精神状态，更确切地说，在于个人的意识和现实主义的程度。如果一个特定社会中的个人不能认识社会现实，他的头脑充满了幻想的话，那么，他认识他自己、他的家庭和朋友们的各自现实的能力也是有限的。他生活在一种半觉醒的状态之中，准备接受来自一切方面的建议，并把提供给他的幻想看作是真理。（当然，在社会压抑特别令人注目的领域中，一个人也特别倾向于压抑关于自己个人生活的现实的意识。例如，在一个培养了对权威的服从，因而也产生了对意识或批评的压抑的社会里，一个人的儿子要比在另一个社会里的儿子更倾向于敬畏他的父亲，在那里，对权威的批评并不是社会压抑的一个基本部分。）

弗洛伊德主要关心的是揭示个人的无意识。虽然他曾说过社会实施各种压抑，但这些压抑乃是指对本能力量的压抑，而不是真正有关的社会压抑——即对社会矛盾、社会所产生的痛苦、以及对权威失败的意识的压抑、对不良的和不满意的感觉之意识的压抑等。弗洛伊德的分析说明，将个人的无意识变为意识而不触及社会的无意识，这在某种程度上来说是可能的。但是，这种可能性只能从我们已说明的那些前提中获得，即任何把社会领域排斥在外的消除压抑的企图必定仍是有限的。只有超越了个人的领域、以及这种超越的过程包括了对社会无意识的分析，对一切被压抑的事实的充分意识才是可能的。上述事实正说明了这个论断的根据。除非一个人能够超越他的社会，认识到这个社会是如何促使或阻碍人的潜力的发展，否则的话，他就不可能全面地触及自己的人性。只要他不承认自己生活于其中的那个社会对人的本质的歪曲，那么对于他来说，社会规定的禁忌和约束当然就是"自然的"，而人的本质就一定会以一种歪曲的形式出现。如果揭示无意识意味着达到对自己的人性的体验的话，那么，不能只停留于个人的无意识，而必须进一步揭示社会的无意识。这就意味着从普遍的人的价值观点出发来认识社会的动力，批判地估价自己的社会。马克思为我们提供的对社会的真正洞见乃是认识社会无意识的条件，因而也是一个人彻底觉悟("摆脱压抑")的条件。既然"哪里有本我，哪里必有自我"，那么，人本主义的社会批判乃是一个必要的先决条件。否则的话，这个人就只能意识到他个人无意识的某些方面，而在别的方面他几乎不比其余的人更能觉醒为完整的人。但是，必须补充说明的是，不仅批判地理解社会对于分析和认识自己是重要的，而且分析地理解个人的无意识对于认识社会也是一个有意义的贡献。

一个人只有经验到个人生活中的无意识范围，才能充分地认识到意识形态是何以可能决定社会生活的。这些意识形态既不是真理也不是谎言，或者说，既是真理，又是谎言——人们真诚地相信这些意识形态，就这个意义而言，它们是真理；从另一个意义上来讲，即就它们具有掩盖社会和政治行动的真正动机的文饰作用而言，这些意识形态又是谎言。

虽然都讲个人和社会的无意识相互作用，如果我们从社会进化的方面将弗洛伊德和马克思各自的压抑概念作一比较的话，我们就会发现一个基本矛盾。正如我们以前所说明的那样，弗洛伊德认为，文明的发展就意味着压抑的增强——因此，社会的进化不可能导致压抑的取消，而只能导致压抑的加强。马克思则认为，压抑本质上是人的全面发展的需要和特定社会结构之间的矛盾的结果——因此，当剥削和阶级冲突消失的时候，这个充分发展了的社会就不需要任何意识形态，也就可以随之取消任何意识形态。在充分人性化了的社会里，不存在压抑的需要，因而也就不存在社会的无意识。弗洛伊德认为，压抑在不断加强；马克思则认为，压抑随着社会的进化过程而逐渐地在消失。

弗洛伊德学说和马克思学说之间的另一区别尚未得到充分的说明。我已经论述了“文饰”和“意识形态”之间的共同之处，但是还有必要指出两者之间的不同之处。通过文饰，人们试图使每一个人的行为显得仿佛都是受合理的、道德的动机所驱使的，这样也就掩盖了这个事实：即它乃是由与一个人的有意识思维相反的动机引起的。文饰大都是虚假的，它只具有否定的功能，即允许一个人错误地行动，却意识不到自己的行动是不合理的或不道德的。意识形态也具有相似的功能，只是在有一点上，

与文饰有着重大的区别。以基督教的教义为例：基督的教义、谦卑的理想、兄弟般的友爱、正义、仁慈等等，这些曾经是真正的理想，曾打动过人们的心，以致于人们愿意为这些理想奉献出自己的生命。但是，在整个历史中，这些理想被错误地用作为达到与这些理想相反的目的服务的文饰。独立的、反叛的精神被扼杀了，农民们遭受剥削和压迫，战争得到了赞美，而对敌人的仇恨却是以这些理想的名义被激起的。就这种情况而言，意识形态与文饰作用并没有什么两样。但是，历史告诉我们，一种意识形态也有其自身的生命，尽管基督的教义被误用了，这些教义仍具有生命力，仍保留在人们的记忆中，人们一次又一次地认真对待这些教义，并可以说是重新将这些教义由意识形态转变为理想。这曾经发生在宗教改革前后的新教派别中；今天也出现在新教和天主教的少数教徒之中，那些教徒在这个宣称坚持基督教的理想，却把这些理想当作意识形态来使用的世界上，为争取和平、反对暴力而斗争着。我们同样也可用这些话来说明佛教、黑格尔哲学和马克思学说的“意识形态化”。批判的任务不是抨击这些理想，而是揭示这些理想是如何被改造成为意识形态的，并以被歪曲了的理想的名义来向意识形态挑战。

张燕译　李莉校

希望的革命

本书写于1968年。当时的美国，在物质文明和科学技术的发展方面，已取得惊人的成就，但与此相伴随的则是反战运动、失业、吸毒、犯罪率上升等一系列社会问题的出现或加剧。传统观念处在前所未有的崩溃之中，种种混乱和不安定困扰着人们的思想。本书力图挽狂澜于既倒，为人们指示出一条摆脱困境的希望之路。

作者认定，美国社会正处于十字路口。一条路通向完全机械化的社会，在这样的社会中，科学技术高度发达，物质财富充分涌流，但人却失去了独立性和主动性，被贬抑为整个机械系统的一部分；另一条路则导向新的人道化的社会，在那个社会中，一切技术和工艺都是为人的健康和幸福服务的。作者寄希望于第二条路，并在本书中提出了公众参与决策、用人道化的管理方式取代官僚主义的管理方式、改变消费模式、更新价值观念等许多建议。

全书共六章，这里摘译的是其中第一、二、五章中的部分内容。

第一章　十字路口

一个幽灵正在我们中间徘徊，只有少数人清醒地意识到它的存在。它不是共产主义或法西斯主义的幽灵。它是一个新的幽灵：一个完全机械化的社会，它服从计算机的命令，致力于最大规模的物质生产和消费；在这样一个社会的发展进程中，人自身被转变为整个机器的一部分，尽管他吃得好，娱乐得好，然而他却是被动的，缺乏活力和感情的。随着这种新社会的凯歌行进，个人主义和私人的小天地必将悄然隐去；心理学上的调节和其它方法，或者说，作为一种新的内省经验的麻醉物必将支配人对他人的情感。正如Z·布热津斯基(Zbigniew Brzezinski)所指出的："在工业电子社会里，似乎有这么一种趋势，即那些有魅力的，吸引人的人物，有效地利用最新的传播技术来操纵情绪和控制理性，能有效地把千百万各自分散的公民集中起来，成为一种社会支持。"① 奥威尔(Orwell)和A.赫胥黎(Aldous Huxley)分别在《1984年》和《勇敢的新世界》中，以虚构的形式预言了这种新型的社会。

当前，这种社会的最不祥的征兆是，我们似乎失去了对自己的制度的控制。我们执行计算机为我们做出的决定。作为人类，我们除了更多地生产和消费之外，没有别的目的。我们不要求什么，也不不要求什么。我们受到被原子武器毁灭的威胁，也受

① "工业电子社会"，载《冲突》杂志第30卷第1期(1968年1月)第19页。

到由被动性所导致的内在死亡的威胁，由于我们逃避责任，不愿决策便产生了这种被动性。

在人对自然获得最辉煌的胜利的同时，人也成了自己的创造力的囚徒，陷入了毁灭自己的最严重的危险之中。这种情况是怎么发生的呢？

在追求科学的真理的过程中，人获得了知识，他能够利用这些知识来驾驭自然。他获得了巨大的成功。然而，由于片面地强调工艺与物质消费，人丧失了与他自己、与生命的接触。他丧失了宗教信仰以及与此相关的种种人道主义的价值，他倚重于技术和物质的价值，丧失了深层的情感体验的能力，也丧失了与这些体验相伴随的喜悦与悲伤。他制造的机器变得如此的强大有力，以致于它竟产生了目前正在支配着人的思想的计划。

当前，我们的制度最严重的症候之一，是我们的经济依赖于武器的制造（加上整个防卫机构的维持）和最大消费的原则。我们有一个很好地发挥着它的功能的经济制度，但其受到的制约是：我们不得不生产威胁着我们生存的商品，我们把个人转变成了完全被动的消费者，因而使他成了行尸走肉，我们已经创造了一套使个人的情感虚弱无力的官僚政治。

我们面临着一个悲剧性的、无法解决的困境吗？我们必须生**产病态的人以达到一种健康的经济吗？或者说，我们能够利用我们的物质资源、创造发明和电子计算机服务于人的目的吗？为了具有强大的和功能健全的组织，个人必须是被动的和从属的吗？**

对这些问题的解答是迥然各异的。那些认识到“大机器”可以给人类生活带来革命和巨大变化的著作家说，新社会是不可避免的，因而对它的功过进行争论是毫无意义的。另外，尽管他们对新社会可能对人（就我们所认识的人）产生的结果稍稍表示

忧虑，但他们对它是同情的。Z·布热津斯基和H·卡恩(H·kahn)是这种态度的代表。在光谱另一端的是J·艾路尔，在《工艺社会》一书中，他以极大的努力描绘了即将到来的新社会，以及它对人的毁灭性的影响。他正视这个极端缺乏人性的幽灵。尽管他认为，新社会可能会获得胜利，但他的结论却告诉我们，新社会并不是稳操胜券的。他发现了这个非人道化的社会不致于成为胜利者的另一种可能性，"如果越来越多的人充分地意识到技术世界对人的个性和精神生活所造成的威胁，如果他们决心打乱这种演化的程序，以维护他们的自由"①，这种可能性就将化为现实。L·曼弗德(Lewis Mumford)的立场与艾路尔是一致的。在他的辉煌的，影响久远的《机器的神话》②一书中，"大机器"最初出现于埃及和巴比伦的社会中。然而，前面所提到的那些著作家，不论是同情还是惧怕这个幽灵，他们都已意识到它的存在，而大多数人，包括那些身居这一机构的上层的人和普通的人，却并没有意识到这个幽灵的存在。他们怀抱着19世纪的落后的信念，认为机器必定会帮助人减轻负担，它必定仍然是达到某个目的的一种工具，他们并没有看到这样的危险，如果允许技术按自己的逻辑发展下去的话，它就会象癌细胞一样蔓延起来，最终威胁到已建成的个体的和社会生活的系统。笔者在这本书中所采取的立场③原则上是与曼弗德和艾路尔相同的。我与他们的不同之处在于，我更多地看到了把社会系统复归到人的控制之下的可能性。我在这方面的希望基于下列因素：

① 见该书1967年英文本第30页。

② L. 曼弗德《机器的神话》(纽约，1966年版)。

③ 参见《逃避自由》和《健全的社会》。

1. 如果人们把"人"这个系统与整个社会的系统联系起来加以考察的话，那就能更好地理解现在的社会系统。人性既不是一个抽象物，也不是一个无限可塑的东西，因而从动力学上看来，它是一个不可忽视的系统。它有自己独特的质地、法则和选择的冲动。对人这个系统的研究使我们看到，社会经济系统中的某些因素会对人产生怎么样的作用，而人这个系统的骚乱又如何使整个社会系统产生不平衡。由于把人的因素引入到对整个社会系统的分析中，我们就能更好地理解其运行的恶化现象，并制定出那些能把社会系统的健康的经济功能与参与其中的人们的最理想的幸福关联起来的规范。当然，只有当人的系统的最大的发展与它自己的结构，即人的幸福是压倒一切的目标时，所有这一切才是有效的。

2. 对我们当前生活方式的被动性、默然的烦恼、私有特性的匮乏和非个体化的倾向，人们表现出越来越多的不满；同时，又渴望一个快乐的、有意义的生存，这种生存满足了人在最近几千年的历史中发展起来的特殊的需要，并且使他既不同于动物，也不同于计算机。由于大多数人已尝到物质上充分满足的滋味，并已发现，消费者的天堂并没有给予它所允诺的快乐，因此，前述的倾向就表现得越来越激烈。（当然，穷人除了看到那些"拥有一切的人"仍然缺乏快乐这一事实外，还没有任何机会来作出上述发现。）

意识形态与观念已经丧失了大部分吸引力，诸如"右的"和"左的"，或"共产主义"和"资本主义"之类的陈词滥调，也已经丧失了它们的意义。人们寻求着一个新的方面，一种新的哲学，这种哲学注重的是生命在物质上和精神上的优先性，而不是注重死亡的优先性。

在美国和整个世界上，都存在着一种不断加剧的两极化的现象：有些人被暴力、“法律和秩序”、官僚政治的方法所吸引，最终不可避免地被非生命所吸引；另一些人则对生命、对新的观念而不是对预先制定好的计划与蓝图表示深深的渴望。这一新的看法是一股新的潮流，它把我们经济和社会实践中的深刻的变化与沟通生命的精神上和心理上的变化结合在一起。一言以蔽之，它的目标是个人积极活动，恢复人对社会系统的控制并使技术人道化。这一潮流是以生命的名义而发动起来的，而它的基础之所以如此广泛，如此普遍，因为在今天，对生命的威胁已经不只是指向一个阶级或一个民族，而是指向全人类。

下面几章将详尽地探讨这里概括出来的一些问题，特别是那些不得不涉及到人性与社会经济体系之间关系的问题。

然而，有一点首先必须加以澄清。今天，就改变我们已经采取的行程的可能性而言，存在着一种普遍的无望的情绪。在大多数场合下，这种无望是无意识的，然而在意识的范围内，人们却是“乐观的”，期待着更大的进步。所以，在探讨当前的状况和其潜在的希望之前，我们先得对希望这一现象作一番探讨。

第二章　希　　望

一、希望的悖论和本质

希望是自相矛盾的。它既不是消极的等待，也不是对不可能发生的状况作不现实的强取。它就象一只匍匐前进的老虎，

只有当时机来临时，才会一跃而起。迂腐的改良主义与假急进的冒险主义，都不是希望的表现。希望，意味着每时每刻都为那尚未诞生的东西做准备，即使它在我们活着的时候仍未诞生，我们也不会因此而绝望。对于已经存在的或不可能产生的东西怀抱希望，是没有意义的。那些希望脆弱的人，不是倾向于舒适，就是倾向于暴力；而那些希望强烈的人则看到并珍视新生活的一切迹象，并时刻准备帮助那行将诞生的东西诞生出来。

就希望而言，最严重的一种混淆是不能区别有意识的希望和无意识的希望。不用说，这是一种错误，它的发生关系到许多其他的情绪上的体验，如快乐、焦急、沮丧、厌倦与憎恶等等。令人惊奇的是，尽管弗洛伊德的理论是如此普及，但他的无意识的观念仍然很少被运用到这样的情绪现象上。这一事实或许有两个主要的原因。一是在某些心理分析家和某些"心理分析的哲学家"的著作中，整个无意识的现象——即压抑现象——指的是性欲，他们还错误地运用了压抑这个概念，把它作为性欲和性行为压抑的同义词。由于这样做，他们就抹煞了弗洛伊德发现中的一些最重要的结果。第二个原因可能是基于这一事实：对于维多利亚以后世代的人说来，对异化、无望、贪婪这样的体验的知觉，远比对受压抑的性欲的体验更扰乱人心。举一个最明显的例子，大部分人都不承认自已有恐惧、烦恼、无望、孤独这样的感受——也就是说，他们的这些感受是无意识的。① 这里似乎有一个简单的理由：我们的社会模式认定，成功的人不应该是恐惧、

① 我要强调的是，"无意识"这种说法是异化的思想和言论的另一种形式。实际上并没有"无意识"这样的东西，它并不是一个器官或空间的一个事物。一个人可能"意识到"或"不意识到"外部的或内在的事件，也就是说，我们所论述的是一种心理上的功能，而不是某个部位的器官。

烦恼或孤独的。他必定会觉得这个世界是最好的世界，为了得到最好的升迁机会，他必定会压抑自己的恐惧、怀疑、沮丧、烦恼和无望。

有许多人在有意识层次上觉得是有希望的，在无意识的层次上却觉得是无希望的。只有少数人才不是这样想。在对希望和无望的考察中，重要的不是人们认为自己的感觉怎么样，而是他们真正觉得怎样。这不易从他们的言词中觉察出来，但却能够从他们的脸部表情、走路方式、对眼前的某些有趣的事物的反应能力和不盲信中觉察出来，不盲信表现在他们有倾听合理的见解的能力上。

在本书中，运用动力学的观点来说明社会的——心理的现象，与大多数社会科学研究中所描述的、行为主义者的方法是根本不同的。从动力学的观点看来，我们首先关注的，不是去了解一个人想什么，说什么，或他现在如何行动。我们所关注的是他的性格结构——也就是说，他的能量的半永久性的结构，这些能量被导向何方，以及它们流动的强度。如果我们知道了推动行为的内驱力，那我们就不但可以理解当前的行为，而且能够作出合理的假定，即在变化着的环境中，一个人可能会怎样行动。从动力学的观点来看，只要我们具有性格结构方面的知识，一个人的思想或行为中的令人惊奇的“变化”，在大多数场合下都能预见出来。

关于希望不是什么，我们还可以说得更多，但现在让我们继续向前，探究一下希望究竟是什么。是不是它根本不能用言词加以描述，而只能在一首诗、一支歌、一个姿态或一个面部表情的表达中进行交流呢？

如同人的每一种其它的体验一样，用言词去描述这种体验

是不充分的。事实上，言词在大多数场合下起着相反的作用：它们模糊、支解乃至扼杀了体验。在谈论爱、恨或希望时，一个人常常反而脱离了他应该谈的东西。诗、音乐和艺术的其它形式，是描述人的体验的最合适的工具，因为它们是恰当的，避免了抽象性和陈腐的模糊性，而后者却被当作人的体验的合适的表白。

然而，认真地看待这些限制条件，并不意味着只有诗歌的语言才能触及到情感上的体验。如果人们分享了一个人所谈出来的体验，那么，至少在某种程度上，言词的传达是可能的。描述体验，意味着指出这种体验的各个方面，从而在作者和读者之间建立起一种交流，使双方都领悟到，他们关心的是同一件事情。在做这样的努力时，我不得不请求读者与我一起发挥作用，而不要期待我给他一个答案，告诉他希望是什么。我不得不请求他动员自已的体验，以便使我们的对话成为可能。

希望是存在的一种状态。它是一种内在的准备，一种强烈的但尚未实现的能动性。① 在现代工业社会中，"活动"的概念依赖于人的最普遍的一个幻觉。我们的整个文化是与活动紧紧地联系在一起的，所谓活动，也就是忙，保持忙碌的状态(忙碌对事业是必要的)。实际上，大多数人是如此的"积极"，以致他们无法忍受无所事事的状态；他们甚至把所谓空闲时间转变为另一种形式的活动。如果你不是为了赚钱而活动，你就是在为开车

① "能动性"这个术语(不是通常的"活动"这个术语)，我得之于与 M. 马可比(Michael Maccoby)的私人通信。因而我也用被动性这个术语来取代被动这个概念，而能动性和被动性则关涉到精神的态度或状态。

在好几本书中，特别是在关系到创造性的倾向的地方，我已探讨了活动和服从的问题。我想提醒读者注意 E. 夏克特尔(Ernest Schachtel)在《变态》一书中关于活动与被动的精辟而深刻的论述。

兜风、玩高尔夫球，或谈山海经而活动。你所害怕的是你真正无事"可做"的时刻。这种行为是否称之为活动，乃是一个用词的问题。麻烦在于，大部分认为自己是非常主动的人，并未意识到，尽管他们"忙忙碌碌"，但他们完全是被动的。他们不断地需要外来的刺激，或者是听别人闲聊，或者是看电影，或者是旅行，或者是其它形式的更富于刺激性的消费享乐，甚至于由一个新的男人或女人来作性的伴侣也好。他们需要被推动，被攻击，被诱惑，被勾引。他们永远跑来跑去，从不停顿下来。他们总是"加入"，而不是放弃。他们把自己想象为十分主动的，实际上，他们只是受着驱动去做一些事情，以便逃避当他们面对着自己时所引起的焦虑。

希望是生命和生长的一个精神上的伴随物。如果一棵得不到阳光的树，把它的树枝伸向阳光射来的地方，我们不能说，这棵树与人一样也在"希望"，因为人的希望关系到情感与意识，而树则没有这些东西。然而，如果我们说树希望阳光，并以把自己的树枝转向阳光来表现这一希望，那并没有错。这与即将出生的儿童又有什么区别呢？他或许也没有意识，然而，他的活动却表示了他要诞生和独立呼吸的希望。乳儿难道不渴望母亲的乳房吗？婴儿难道不希望站立和行走吗？病人难道不希望康复吗？囚徒难道不希望自由吗？饥饿者难道不希望吃东西吗？当我们今晚睡下的时候，不是希望明天再起来吗？爱的行为不也蕴涵着男人希望自己有性能力，并能唤起他的伴侣吗？女人不也希望回报他，并引起他的性欲吗？

三、信　念

无论是从现实性还是可能性上来看，当希望丧失的时候，生

命也就终止了。希望是生命结构和人的精神动力的一个固有的因素，它与生命结构的另一个要素——信念密切相关。信念不是信仰或知识的一个脆弱的形式；它不是对这个或那个事物的信念；信念是尚未被证明的确信，是真正的可能性的知识，是对孕育中的事物的意识。当信念是指真实的但尚未诞生的知识时，它是合乎理性的；它植根于知识和理解的能力之上，这种能力透过表面而洞见其核心。信念象希望一样，并不预见未来；它是对尚处于萌芽状态的现在的看法。

信念即确定性的见解需要作一个限定。就可能性的实在性而言，它是确定的，但就完全确定的预见性而言，它又是不确定的。婴儿可能因小产而死，也可能在诞生的过程中死去，也可能在生命的最初的两周中死去。这是信念的悖论：**它是对不确定者的确定。**①就人的观念与理解而言，它是确定的；就实在的最终结果而言，它又是不确定的。凡在科学上可以预见的东西，不需要信念，对于不可能的事物，也不需要信念。信念基于我们的生活经验，基于我们改造自己的体验。他人能够加以改变的信念是我能够加以改变的经验的结果。②

在理性的信念和非理性的信念之间有一个重要的区别。③理性的信念是一个人思想或感情中内在的能动性的结果，非理性的信念则是对某些给定的东西的服从，人们不管这种给定的东西是否存在，总是把它作为真实的东西加以接受。一切非理性的信念，不管它的对象是一个偶像，一位领袖，还是一种意识

---

① 在希伯来文中，"信念"(emunah)这个词意即确定性。阿门(Amen)这个词意即"确定的"。

② 人对确定性的需求将在第三章中讨论。

③ "理性的"与"非理性的"意义将在第四章中讨论。

形态，被动性是它们的基本要素。即使是科学家，为了对自己的创造性的思想有一个理性的信念，也需要摆脱对传统观念的非理性的信念。一旦他的发现被“证实”，除了他正在沉思的下一步以外，他也不再需要信念了。在人际关系的领域中，对另一个人“有信念”意谓确信他的根本，即他的基本态度的可靠性和稳定性。在同样的意义上，我们也可以对自己有信念，不是对我们的见解的不变性，而是对我们基本的生活定向有信念，这种定向是性格结构的母体。这样的信念受到自我体验的限制，也受到我们能否合法地说出“我”字及我们的认同感的制约。

希望是伴随信念的一种心境。没有这种希望的心境，信念是无法维持的。而除去信念，希望也就失去了它的基础。

第五章　工艺社会人道化的步骤

一、一般的前提

如果我们现在要考虑在第二次工业革命中发展起来的工业社会的人道化的可能性，我们就必须先考虑这样的一些制度和方法，无论是出于经济上的理由，还是出于心理上的理由，在我们社会的总体的瓦解到来之前，它们是不可能自行消除的。这些要素是：(1)最近几十年，在政府、商业、大学、医院等单位中，形成了大规模的，集中化的企业。这一集中化的过程仍然在继续着，不久以后，几乎所有大规模的，有意义的活动都将由大的系统来经营。(2) 每个系统内部的大规模的计划，这是集中化

作用所产生的结果。(3) 由于计算机成了自动化中的最重要的因素，因此，无论是在理论上还是实践上，计算机控制，即控制论与自动化，成了控制的基本原则。

但在这里所要论及的还不止上述三个要素。还有另一个要素出现在所有的社会系统中，那就是人这个系统。正如我在前面已经指出过的那样，这并不意味着人性是不可塑的，而是说，它只允许一些有限的可能结构，从而把某些确定的选择置于我们之前。就工艺社会而言，最重要的选择如下：如果人是被动的，厌倦的，冷漠的和偏重于思维的，他就会产生诸如焦虑、沮丧、非个性化、对生活冷漠和暴力等病理的症候。确实，正如R. H. 戴维斯(Robert H. Davis)在一篇见解深邃的论文中所写的，"……对于精神的健康说来，一个被控制的世界的长远影响是令人不安的。"① 强调这一点是非常重要的，因为大部分的计划者都把人作为一种能适应任何条件而不至于引起麻烦的要素来看待。

摆在我们面前的可能性是不多的，可以确定的。一种可能性是继续保持原来已采纳的方向。这必将导致整个系统的骚乱，其结果不是热核战争，就是严重的人类病症。第二种可能性是试图用武力或暴力来改变这一方向。其结果必将导致整个系统的崩解、暴力和野蛮的专政。第三种可能性是使社会系统人道化，使它为人的福利和成长服务，换言之，为人的生命进程服务。在这种情形下，第二次工业革命的中心要素将保持完好无损。问题是，这能做到吗？如果要达到这样的目的，该采取哪些步骤呢？

---

① 见《有保证的收入》一书(R. Theobald 编，纽约 1967 年版)中《1965—1985 年中计算机控制的进展》一文。

几乎无须向读者保证，我的意图并不是提出一个如何达到这个目的的"计划"。这在一本薄薄的书中是不可能做到的，只有通过有关的、富有才华的人士的集体的、多方面的研究，才可能达到。我的意图是探讨那些在我看来是最为重要的步骤：(1)计划的制订应该包括人这个系统，应该奠基在那些源于对人类最理想的功能过程的研究的规范之上。(2) 以最适宜的活动方式、责任心和把现行的异化的官僚主义的方法转变成一种人道的管理方法的途径，来激活(activation)个体。(3) 改变消费的模式，使之向有助于激活而阻止"钝化"(passivation)① 的方向发展。(4) 相当于过去的宗教系统的心理精神倾向和信仰的新形式的出现。

二、合乎人道的计划

此处关于计划的讨论是第三章中讨论的继续，我希望再说明一下，不管计划者们是否意识到，所有的计划都是受价值判断和规范的指导的。这同样适合于所有的计算机制定的计划；不论是对输入计标机的事实材料的选择，还是程序化的过程，都蕴含着价值判断。如果我想最大限度地提高经济产品，我对事实材料和程序的选择，就会不同于当我希望最大限度地提高人的福利、快乐和对工作的兴趣时所作出的选择。在后一种情况下，我要考虑到其它事实材料，从而拟定不同的程序。

这里出现了几个必须认真对待的问题：一个人除了接受传

---

① 我杜撰了这个与"激活"相对的词，这个词虽然在词典中找不到，却是一个必要的词，因为有些环境可以使人更积极主动，但另一些环境却会使人更消极被动。

统的价值观(这些观点至少具有普遍的有效性,或是作为个人的趣味和嗜好而被接受的) 以外, 怎么会得到人类价值的知识的呢? 在第四章中, 我曾经提到, 人的美好生活的状态, 如同人的病态生活的状态一样, 是可以通过经验的、客观的方式加以描述的; 不论是在肉体方面, 还是在精神方面, 我们都能确定, 哪些条件是有益于美好生活的, 哪些条件将会导致病态的生活。对人这个系统的研究, 会导致对客观的, 准确的价值的认可, 其理由是, 这些价值会使系统的功能达到最佳的状态, 或者至少可以这样说, 如果我们认清了各种可能的选择, 那么人道主义的规范比起那些对立的规范来, 就更易为大多数健全的人所接受。

就人道主义规范的正当性的来源而言, 不论其优越性如何, 人道化的工业社会的一般目标可规定为: 我们的社会中的社会的、经济的与文化的生活是按这样的方式改变的, 它激发并推进了人的成长和活力, 而不是去损伤它; 它激活了个人, 而不是把它弄得消极被动, 变成接受型的人; 我们的技术能力是服务于人的成长的。如果真能达到这样的目的的话, 我们必须重新获得对经济和社会系统的控制; 在理性与追求最合适的活力的愿望的引导下, 人的意志必须作出这样的决定。

有了这些总的目标以后, 人道化计划的程序又是什么呢? 计算机应当成为以生命为指向的社会系统中的一个功能部分, 而不是一种起先扰乱这个系统, 后来又把它毁灭掉的癌症。机器和计算机必须成为由人的理性和意志决定的目标的工具。价值决定了我们对事实材料的选择, 影响了计算机的程序过程, 我们必须在关于人性的知识, 以及它的各种可能的表现, 它的令人满意的发展形式和有利于这种发展的真实的需要的基础上来获得

这些价值。这就是说，是人，而不是技术，必须成为价值的最后根源；一切计划的标准不是生产的最大限度的发展，而是人的最理想的发展。①

此外，经济学领域中的计划必须扩大到整个系统；再者，人的系统必须被整合到整个社会系统中。人，作为计划者，必须意识到自己的作用，意识到自己是整个系统的一个部分。正如人是能意识到自己的生命中的特例一样，人作为一个系统的建设者和分析者，必须把自己作为他所分析的系统的对象。**这意谓着，关于人、人的本性和这一本性显现的真正的可能性的知识，必须成为任何社会计划的一种基本的资料。**

到此为止，我们关于计划所作的讨论都是建基于这样的理论假定的，即计划者本质上都有这样一种愿望，要达到社会与构成社会的个人的最理想的幸福。然而，不幸的是，实际上这样的假定无法实施。（当然，我所说的并不是计划者们关于自己的动机的想法。他们象大多数人一样，相信自己的动机是合乎理性的与道德的。大部分人需要使他们的行为理性化［观念形态］，部分地是为了以道德的正直感支持自己，部分地是对其他人隐瞒自己的真实的动机。）在政府计划中，政治家们的个人利益常常破坏他们的诚实，从而影响了他们制定人道化计划的能力。能

---

① H·奥兹贝克（Hasan Ozbekhan）非常清楚地阐述了这个问题："在所有这一切中，我们的失败在于，把操作的意义归结为推动我们的所谓可欲之物，归结为对它们的内在价值的追问，归结为对我们的追求和行为的长远结果的估价，归结为想知道，我们所期待的结果实际上是否与我们所说的我们为之而奋斗的生活的本质相符，以及我们当前的行为是否会把我们引导到那里去。换言之，在作者关于计划的概念中，在更深层的意义上，我们的计划是失败的。"

够减少这种危险的唯一的办法是，在作决定的过程中，让公民作更多的积极的参与并去寻找各种途径和方法，以便使政府的计划受到那些计划制定者的控制。

那么，政府的计划是否应该进一步缩减，而包括公共范围内的大部分都留给大公司去制定呢？这种观点的论据是，大公司不受过时的程序的拖累，而且不依政治压力的波动而升降；它们在系统分析和技术研究的直接应用中是更为先进的，它们为那些具有更多的客观性的人所指导，因为他们不需要为了继续自己的工作的权利，每隔几年就不得不投入选举的竞争之中。最重要的是，经营管理和系统分析目前已成了一种最高级的活动形式，它理所当然地将吸引很多不仅在才智方面，而且在洞见人类幸福方面最先进的人物。这些论据及其它的许多论据都是很有说服力的，但在下面两个主要点上，它们并不能令人信服：第一，公司是为营利而活动的，可是与19世纪的企业比较起来，它对利润的兴趣起了很大的变化，它常常会影响到团体的最大利益。第二，私人公司甚至连政府在民主制度中所受到的那一点点控制都没有受到（如果有人说，公司受市场控制即间接地受消费者控制的话，那他就忽视了这一事实：消费者的口味与嗜好在很大程度上受到公司的操纵。）对经营管理中的智慧和善意的信赖，并不足以保证大多数经营者会按照人性的发展去计划，而实际上他们可能还会按照技术性的、非人的可行性去计划。从人道化计划的立场看来，正是因为比较多的服从传统的经营者不是缺乏善意，而是缺乏对充分的人性的生活的想象力和洞察力，因而他们就更为危险。事实上，他们个人的美德反而使他们不去怀疑计划的方式是否得当。由于这些原因，我并不同意J·K·加尔布雷斯（John Kenneth Galbraith）和其他人所流露出来的

那种乐观主义。我认为，公司的计划也应该受到政府和那些作为计划主体的独立团体的控制。①

三、能量的激活与释放

从前面几章关于人的讨论中可以引伸出这样的结论：要达到人的美好生活，一个基本的要求是，在他所有的能力的建设性运用中，他必须是积极主动的；我们社会的最大病症之一，是倾向于使人变得被动消极，其方式是剥夺他积极地参与社会事务的机会、参与他在其中工作的企业事务的机会，事实上，是以隐蔽的方式，剥夺了他参与私人事务的机会。人的这种"被动性"部分地导因于在所有的集中化的企业中运用的"异化的官僚主义的"方法。①

与异化的官僚政治的方法相对立的是人道化的官僚政治方法。

如同人们所经常遇到的情况一样，在这里，他们又面对着一种令人困惑的两可的窘境。他们确信，只能在下述两种状态之间作出选择，一是既无组织、也无控制的无政府主义的体系；另一个是官僚政治体制，它在当代的工业制度中，尤其在苏联的体制中表现得十分典型。然而，这样的选择决不是唯一的，我们还有其它的选择。我心目中的选择是在"人道化的官僚政治"或

---

① 古典的社会主义认为，这个问题只能由企业的社会化(国有化)来解决。但是，除了在美国这样的步骤在政治上是行不通的以外，作为对这个问题的真正的解决方法，它仍然是有疑问的。正如苏联的例子所表明的，国家任命的经理，与私人公司的经理一样，以同样的效率和物质产量为依据来作出决定。重要的是指导计划的价值观念和这些计划被自下而来的力量所控制的程度。

"人道化的经营管理"① 与"异化的官僚政治"之间进行的，而后者乃是我们现在用以处理各种事务的方法。

这种异化的官僚政治式的程序有以下几方面的特征。最主要的是，它是一种单向的体系；命令、建议、计划从上面颁发下来，导向这一金字塔的底部。个体没有创造性的余地。人变成了"事实材料"，不管是福利方面的事实材料，还是医药方面的事实材料，也不管是哪一个参考系，所有这些事实材料都能放进计算机的卡片中，从而失去了显示一个"人"和一个"事实材料"之间差别的那些个体的特征。

从我们的官僚政治方法并不对一个个人的需要，观点和要求作出"反应"的意义上看，它是不负责任的。这种不负责任密切关系到成为官僚政治的"对象"的人的事实材料般的特征。一个人不能对事实材料作出反应，但却能够对一个人作出反应。官僚的这种不负责任还有另一个方面，长期来，这一方面已经成了官僚政治的一个特征。官僚由于觉得自己是官僚机器的一个部件，因而最不愿意负责任，也就是说，不愿去做决定，因为他可能会因此而受到批评。如果怀疑不决，他就把这个人送到另一个官僚那里，那个官僚反过来也会做同样的事情。任何与官僚组织打过交道的人，都知道这种从一个官僚转到另一个官僚的过程。有时候，经过许多努力以后，结果仍然一事无成，没有人听取他——除非是用那些官僚特有的听取方法，即有时愉快，有时不耐烦，但几乎总是抱着一种由自己的无助、不负责任和对"请愿"的人的优越感交织而成的态度。我们的官僚政治方法给个

① 在后面，我将用"人道化的经营管理"这个术语取代"人道化的官僚政治"这个术语，因为"官僚政治"一词本身常常被理解为一种异化形式的体制。

人这样的感觉，即没有官僚政治机器的帮助，他是不可能创造和组建任何东西的。结果，它使人的创造性瘫痪了，从而造成了一种深深的无能感。

"人道化的经营管理"的本质和方法是什么？

人道化的经营管理的方法的基本原则是这样的：尽管企业庞大，计划集中和采用计算机控制，个体参与者仍然在经理、环境和机器面前维护自己的权利，他不再是在活动中不起积极作用的无能的分子了。只有以这样的方式肯定他的意志，个人的能量才能得以释放，他的精神上的平衡才得以恢复。

人道化的经营管理的这一原则，也可以用这种方式进行说明：在异化的官僚政治中，所有的权力都是从上向下灌输下来的，而在人道化的经营管理中，却有一条双行道；接受上层决策的"属员"① 按自己的愿望和利害关系作出反应；他们的反应不仅到达上层决策者那里，而且迫使他们倒过来作出反应。在决策过程中，"属员"有权向决策者挑战。这样的挑战首先需要一个规则，如果有足够数量的"属员"要求相应的官僚机构（不管哪一层）回答问题，解释它的程序，决策者就必须对这些要求作出反应。

对我前面所作的论述，读者心目中想必已经积累起许多异议，如果我想使读者继续注意本章下面的论述的话，我最好在这里先对它们作一番讨论。我先论述企业的经营管理。

第一种反对意见可能是，"属员"的主动参与有效率的集中化的经营管理和计划是不协调的。这种反对意见似乎是有理的：(a)假若一个人没有任何使人非相信不可的理由认为，现在异化的官僚政治的方法是病理性的；(b)如果一个人只去想那些已经

---

① 下面我将把那些服从于官僚政治控制的人称为"属员"(subjects)。

试验过的和证明过的方式，而回避富有想象力的新的解决方法；(c)如果一个人坚持，即使能够发现新的方式，这个最大有效性的原则仍无法放弃，哪怕只是片刻。另一方面，如果一个人顺从本书所提出的思想，并认识到我们的官僚政治方法中所包含的对我们整个社会系统的深重危险，则对于那些满足于我们当前系统的运行的人说来，这些反对意见就显得不那么有力了。

进而言之，如果一个人认清了种种困难，并且确信它们不是不可逾越的，他将开始具体地、详细地审查这些问题。在这里，一个人也能达到这样的结论，即在最大的集中化和完全的非集中化之间的二分法中显露出一种不必要的两极分化。一个人可以去设想最适宜的集中化和最适宜的基本的参与。最适宜的集中化，其程度将以有效的大规模的组织与计划的需要为限；而最适宜的参与则不是使集中化的经营管理成为不可能的参与，而是使参与者最适度地发挥其责任心的参与。显然，作为采取直接的步骤的基础而言，这一公式还是相当一般化的，是不够的。如果这样一个巨大的问题出现在科学知识对技术的应用上，工程师是不会丧失勇气的；他会认清研究的必要性，而这种研究将导致问题的解决。但当我们面对的是人的问题时，这样的困难就易于使大部分人丧失勇气，或者他们会茫然地说，“那是不可能做到的。”

确实，就解决技术问题而言，我们具有无限的想象力和创造力，但当我们处理人的问题时，我们的想象力则是最为有限的。为什么会如此？一个明白无误的答案是，在关于人的科学领域中，我们的知识与自然科学和技术领域中的知识相比，是相差很远的。但这个答案不能使人信服；为什么我们缺乏这方面的必要的知识呢？或者说得更确切一些，为什么我们无法应用我们已

具有的知识呢?在未作出进一步的研究之前,我们是无法证明任何东西的,但我确信,找出一个实际的解决方法,将最适宜的集中化与最适宜的非集中化综合起来,比为太空旅行所要寻求的技术上的解决方法要容易得多。这种研究之所以没有去做,其真正的答案在于这一事实:与我们当前优先考虑的事比较起来,我们在寻求更易被人接受的解决社会组织的方法方面的兴趣是很淡薄的。然而,在强调研究的必要性时,我们不应该忘记,在最近几十年中,关于这些问题已有过许多讨论和实验。不论是在工业心理学,还是经营管理科学的领域中,一个人都能发现大量有价值的理论探讨和实验。

与上述反对意见常常联系在一起的另一个反对意见是,只要在政治上有效地控制决策,就无需积极地参与到一个公司中去,因为它将受到政府的立法机构和行政机构的真正的监督。这一反对意见并没有考虑到,今天的政府与公司已经紧紧地交织在一起,以致很难说究竟是谁控制了谁,再者,政府决策的本身并没有处在公民的有效控制之下。但即使象此处所提议的,在政治的程序中存在着公民的令人满意的积极参与,公司本身仍然必须不仅对参与者的意愿作出反应,而且也对一般公众的意愿作出反应,因为公众是受公司决策的影响的。如果对公司的直接控制并不存在,政府将很难对这个系统中的私人成分施行权力。

另一个反对意见将会指出,此处所提到的作出决策中的双重责任,必将成为上层和“属员”之间的无休止摩擦的根源,并因为心理上的原因而变得无效。如果在抽象的意义上谈论这个问题,我们发现它是难以对付的,但一旦这样的一些变化被认可,它们所导致的冲突,比起一个人以抽象的方式注视这幅画来,远

不是尖锐的和不可解决的。归根结蒂，经理们感兴趣的是执行决策，使参与者进入企业。只要官僚变得"易受责难"了，也就是说，开始对那些属员的愿望和要求作出反应了，那末，双方都不会象以前那样，一方坚持维护权威的立场，另一方则站在挑战者的立场上，而是双方都对这些问题感起兴趣来了。这种可能性已经在美国和国外的许多大学中显露出来，一旦学生的参与被校方接受，在学校的行政人员和学生之间就很少有摩擦。这已经在南斯拉夫的工人自治制度和遍及世界的许多合作运动的经验中被证实了。

如果官僚政治的模式从一种异化的方式转变为人道主义的方式，则成功的经理人员必然会变成另一种型态的人。那种防守型的人——他们坚持于自己的官僚式的形象，害怕受到责难，害怕直接地、敞开地面对他人——将会处在不利的地位上。另一方面，那富于想象力的，不畏惧而又能作出反应的人，一旦经营管理的方法改变了，就会取得成功。这些探讨表明，说某些经营管理的方法是不可改变的，因为那些经理人员"不愿意或不能够改变它们"是何等的错误。这种说法所忽略的是，新方法构成了一个遴选经理人员的原则。这并不意味着现在的大部分经理人员要被新型的经理人员所取代。无疑地，在目前的系统中，有许多人还不能运用他们的反应能力，而一旦系统给了他们一个机会，他们将能做到这一点。

在反对个人积极地参与企业并在其中工作的意见中，或许可以说，最普遍的一种说法是：由于计算机控制的逐步增加，个人的工作时间将会变得如此之短，而花费在闲暇上的时间会变得如此之长，以致在个人的工作状况中，不再需要出现激活个人这样的事情，这样的事情将在他的闲暇时间中得到充分的实现。

我认为，这一见解莫基于人类生存和工作的一个错误的观念。人，即使在最有利的技术条件下，也必须承担起生产食品、服装、住房和一切其它物质上的必需品的责任。这意味着他必须工作。即使大部分体力劳动被机器取代了，人仍然要参加他自己和自然之间的交换过程；只有当人成为一个无肉体的存在物，或一个无物质需要的天使时，他的工作才可能完全消失。人，由于需要同化自然，需要组织并指导物质生产的过程，需要分配，需要社会组织，需要对自然灾害作出反应，永远不可能交臂而坐，让事物自己照顾自己。在一个工艺社会中，工作可以不再是一种"灾祸"，但认为在这种天国般的状态中，人不再需要考虑自己的物质需要的想法，是一种工艺学上的妄想。或者，这个答案是否如布热津斯基所预言的：只有优秀分子有工作的特权，而大多数人则忙于消费？确实，这可能是一种解决问题的方法，但这会把大多数人降低到奴隶的地位上，即在这种自相矛盾意义上的奴隶：他们会变成不负责任的和无用的寄生虫，而只有自由人才有权过一种包含工作在内的充实的生活。**如果在生产和组织的过程中，人是被动的，那末，他在闲暇的时间中也必定是被动的。**在维持生命的过程中，如果他放弃了责任心和参与权，他必定会在生活的其它领域中起被动的作用，依赖于那些照顾他的人。我们今天已看到了这种情况的发生。人比以前有了更多的闲暇时间，但大部分人则在闲暇中显露出被动性，这种被动性是由异化的官僚主义方式强加在他们身上的。闲暇时间在大多数情况下是属于旁观者或消费类型的；它很少是能动性的一种表现。

一个例子可以澄清我正试图说明的观点，那就是照料一个人健康的例子。医药方面的许多功能，诸如诊断、治疗、处方等等，如果说都可以由计算机来取代，那似乎是非常可能的。但如

果说杰出的医生所具有的高度个人化的观察能力（例如对人的眼睛或脸部的观察，是一种不可能数量化并转化为程序语言的能力）可以由计算机来取代，这显然是可疑的。在完全自动化的系统中，医药中的杰出的成就必定会丧失。[①]尤有过于此者，个人完全隶属于机器，受到它的制约，以致他丧失了以一种积极的、有反应的方式照顾自己健康的能力。不论什么时候，当他身体有问题时，他就会跑到"健康服务所"去，他丧失了观察自己身体活动、辨别变化和为自己寻找救治办法的能力，甚至丧失了保持饮食或做准确的体操这样简单事情的能力。

如果人被解除了对生产和行政管理系统的功能承担责任的工作，他就会变成一个完全无助的、缺乏自信心的人，他会依赖机器和机械专家；他不但不能积极地利用空闲时间，还会在系统的顺利运行受到威胁时，面临一场灾祸。

在这方面还有一点必须提及，而且这是非常重要的一点。即使机器能处理一切工作、计划、组织方面的决策，甚至一切健康方面的问题，它们却无法处理人与人之间发生的问题。在人际关系、人的判断、反应、责任和决策的领域中，机器是无法取代人的作用的。有些人（如马尔库塞）认为，在一个电子计算机控制的、"无压抑的"社会中，当人们在物质上完全得到满足后，将不复有希腊或莎士比亚戏剧，或伟大的小说中所表现出来的那种人性的冲突。我能够理解，彻底地被异化了的人们能以这种方式看到人类生存的未来，但我想，他们流露出来的更多的是自己情感上的缺陷，而不是未来的可能性。假定物质上的需要得到

① 正如计算机棋手比普通的棋手要高明，但又不如弈棋大师一样，或者我们可以给计算机设计程序，使它谱出莫扎特或贝多芬式的音乐乐曲，然而它却永远达不到莫扎特或贝多芬的乐曲的水平。

完全的满足后，人与人之间的问题、冲突与悲剧就会自行消失，这只不过是幼稚的白日梦。

积极地参与整个国家、州和团体的事务，以及大企业中的事务，需要形成面对面式的群体，在这些群体中，信息交换、商讨和决策得以进行。在分别讨论各种集中化企业中的群体和做政治决策的群体的结构之前，让我们先看看这些面对面式的群体所应有的特征。

首先，参与人员的数量必须作这样的限定，以便使人员之间保持直接的讨论，使花言巧语或蛊惑人心的政客的幕后操纵不发生有效的影响。如果人们定期会见并相互了解，他们就会逐步觉察到，谁可信赖，谁不可信赖，谁具有创建性，而谁又缺乏创造性，并在他们自已的参与过程中，增强自己的责任感与自信心。

其次，必须把客观的有关的信息给予每一个群体，这些信息是使每个人都具有一个有关企业基本问题的大致清晰和准确的印象的基础。

充分的信息的获得，有着许多困难，迫使我们稍微离开一下本题。在外交与内政的政策方面，或者在一个公司的经营管理方面，我们所要处理的问题难道不是复杂化和专门化，以致只有训练有素的专家才能理解它们吗？如果是这样的话，我们就不得不承认，传统意义上的市民参与决策的民主程序就不再是可行的了；我们还不得不进一步承认，国会的立宪作用也已过时了。各个参议员或代表肯定不具备那些被认为是必需的专门知识。总统自已似乎也依赖于一群训练有素的专家的忠告，因为他不可能理解这些复杂的问题，这些问题并不是一个有知识的受过教育的公民所已经掌握的。简言之，如果资料的复杂和困难是不可克服的这一假定是正确的，那末，民主程序就成了一个空洞

的形式，掩盖着由技术专家控制的政府。同样的结论也适合于经营管理的程序。如果上层的经理人员不能了解他们需做出决定的那些高度复杂的技术问题，他们就不得不接受技术专家所做出的决定了。

认为资料已经变得如此的困难和复杂，以致只有高度专门化的专家才能够处理它们的观念，在很大程度上受到下面的事实的影响，即在自然科学中，专门化已经达到了这样的程度，以致只有为数甚少的科学家，才能充分理解在他们所研究的领域中某位同事所做的工作。幸运的是，在政治和经营管理中进行决策所需要的大部分资料并不是同等困难或专门化的。事实上，计算机化已经降低了这方面的困难，因为它能够建立不同的模型，并按照使用于程序过程中的前提显示出不同的结果。〔以下举例省略——译注〕

让我们重新回到关于在面对面式的群体中的信息问题上去，我们必须问：(a)我们如何把必要的信息传达给有关的群体？(b)我们的教育如何才能增加学生的批判性思考的能力，而不是使他成为一个信息的消费者。详尽地讨论这类信息如何才能传达是没有用的。只要有足够的关心和兴趣，提出适当的方法就不会有多大的障碍。

对于所有的面对面式的群体的运行来说，第二个必需的条件是辩论。通过成员之间的不断增长的相互了解，辩论将失去恶意的和标语口号式的性质，辩论将不再是争吵，而成了人与人之间的对话。虽然总会有一些盲信的人、多少有点病态的和愚蠢的人，不能参与这种辩论，但我们不需要任何强制，就能创造出一种气氛，以消除这些人在团体内的作用。这样的一种对话要成为可能，根本在于，群体中的每一个成员不但要努力减少防卫

性，更多地向外开放，而且也要努力去理解他人所说的话的真正意思是什么，而不要只着眼于他表达自己思想的实际的公式。在每一个富有成效的对话中，每个参与者都必须帮助他人澄清思想，而不是迫使他去维护他自己可能也是将信将疑的公式。对话总是蕴涵着双方在思想上的相互澄清，并且常常能使一方理解另一方更甚于理解自己。

归根结蒂，如果群体无权做出决定，如果这些决定不能转变成它们所属的那个社会部门的真实的程序，则一切信息与辩论都是无效果的，无能的。为了行动，必须先思考，这固然是确实的，但如果人没有行动的机会，他的思想就将枯萎并丧失它的力量，这同样是确实的。

要就企业中面对面式的群体所应做出的决定预先给出一幅蓝图，那是不可能的。显然，信息和辩论这一过程的本身就具有一种教育性的影响，它会改变参与这一过程的人们。因而，就其实践而言，刚开头的几年比起后来的许多年来，可能会做出更多的错误的决定。当人们学会如何思考、如何辩论和做出判断时，他们的决策范围也随之而扩大。一开头，他们的决策可能限于这样的权利上：要求有关的官员向他们解释所作出的决定，提供他们所想要的特殊的信息，以及为做决策的团体提供计划、规则和法则。下一步是有权迫使上方重新考虑有资格的大多数人所做的决定。最后，面对面式的群体有权对活动的基本原则进行表决，而关于他们所表决过的原则在细节方面的执行，本质上是经理人员的事情。面对面的群体所做的决定，将被综合进整个决策的过程中，并以“属员”的控制与创发原则，来补充中心计划的原则。在决策的过程中，消费者们也应有自己的代表。

手工业工会的发展，代表了这个方向所跨出的一步。不幸

的是，最近数十年来所发生的事件已经使这些组织脱离了它们最初的广泛的社会目的。今天，这些工会提供了工人处理内部事务的范围；然而，它们活动的范围往往很少超过工资、工作时间和某些工作实践。再者，它们也常常依照非人道化的、官僚政治式的路线向前发展，如果他们打算充分地实现会员参与的许诺，这些工会就需重新组织自己。

下面，就面对面的群体的内部所应当加以讨论的基本问题，举一些例子：比如说，在一家工厂里，参与者应该讨论一些不得不做出决定的基本问题——生产过程、生产技术的改变、工作条件、参与者的住房、工人或雇员的监督等等。活动的各种可能的途径必须计划清楚，对每一种选择的赞同或反对的论据都必须阐述清楚。

参与性的、面对面的群体应当成为所有企业的一部分，无论是在商业、教育或健康的事业中概莫能外。参与性的群体总是在企业的各个部门中起作用，并关心它们所参与的特殊的部门的问题。至于有关整个企业的讨论，可以在所有群体内部进行，而其中所达成的决定将被记录下来。既然细节方面的谋划需要大量的实验，那末，为这类组织提示种种细节也就没有什么意义了。

这种适合于所有类型的企业的参与，同样也适合于政治生活。在现代民族国家中，由于其庞大与复杂，表达公众意志的观念已经变质为各种党派和职业政治家之间的纷争。在选举期间，这些政治家中的大部分为了获得选票，都努力使自己的方案适合于选民们的想法。一旦当选之后，他们又按照各种各样落在他们身上的压力去行动，在这些压力中，选民们的愿望仅是其中一种因素，而在这些选民中，只有极少数是根据他们关于各种问

题的知识、他们的兴趣和信念来提出自已的愿望的。

实际上，在选民的教育和政治见解之间，有一种明显的相互关系。最没有知识的选民较多地倾向于非理性的、盲信的解决方法，而受过较好教育的选民则更多地倾向于现实主义和理性主义的解决方法。因为，出于许多原因，要把选举权只限于有教养的人是行不通的，也是不合人们的愿望的，并且由于民主形式的社会优于很少有希望使哲学家成为国王的专制形式的社会，因而从长远的观点看来，民主程序只有一个机会可资利用，即通过使选民变得有知识、有兴趣和关心他们的社会问题的政治程序（象市镇会议的成员关心本市镇的问题一样），使民主社会适合于20世纪的条件。通讯技术的发展是有助于这一程序的。

简言之，一个与市镇会议相当的、在工艺社会中行得通的会议如下所述：组成一种类似下院的组织，它是由千百个象市镇会议一样大小的群体所构成的，它们消息灵通，通过辩论，对政治活动的原则作出决定；它们的决定在现行的制衡系统的诸要素中形成了一种新的要素；计算机技术则可以允许我们把市镇会议的参与者所做的决定，以极快的速度记录下来。由于政治教育的发展，这些市镇会议将日益成为国家的和州的层次上的决策的一部分。由于这些会议奠基于信息和辩论的基础上，它们的决定从根本上不同于公民投票或民意测验所做出的决定。

当我们从政治和经济问题回到文化问题上时，我们就会发现，变化是相同的：从被动的消费者文化到主动的参与者的文化。在这里不可能进行详尽的讨论，但大部分读者都能理解这两者之间的差别，比如说，观众艺术（spectator art）（类似于观众体育）和主动的艺术（active art）之间的差别，表现在小小的剧场群体、舞蹈、音乐、诵读和其它形式中。

在观众艺术对主动的艺术的关系中所存在的问题同样适合于教育的领域。我们的教育体系，就入学学生的数量而言，外观上给人以深刻的印象，但从质上来讲，却难以给人留下好的印象。一般地说，教育已变质为社会进步的一种工具，或者，至多是把知识实际应用到人类生活中的“寻觅食物”的部分上去。即使是我们在文艺方面的教育——如果不是用法国教育体系中的独裁的风格——也是在一种异化的和单纯理智的形式中进行的。无怪乎我们大学生中的那些佼佼者都在书本上被“喂腻了”，因为他们确实是在被喂养，而不是在受激励。他们不满足于从大部分的课程中——幸而不是所有的课程——所得到的精神食粮，在这样的情绪中，他们倾向于抛弃一切传统的作品、价值和观念。仅仅抱怨这一事实是无济于事的。人们必须改变这种教育的条件，而这种改变只有在情感的体验与思想之间的分裂被心灵与理智之间的新的统一取代时，才可能出现。这不是通过读一百本伟大的书所能做到的，因为这种方法是陈腐的、缺乏想象力的。唯一能达到这一点的，是教师们本人不再做官僚，不再以官僚主义的知识施与者的角色来掩饰自己的缺乏生气；用托尔斯泰的一句话来说，他们成了“他们的学生的共同的弟子”。如果学生还没有意识到哲学、心理学、社会学、史学和人类学的问题与他自己的私人生活及社会生活的关系，那么，只有最缺乏天赋的学生才会专注于他们的课程。结果是，我们在教育上的努力所达到的表面上的丰富性，变成了一种掩饰我们对文明史上最优秀的文化成就缺乏反应的空洞的外壳。全世界的学生都要求在大学的行政管理与课程制订上作更多的参与，这正是他们需要一种不同类型的教育的标志。如果教育机关不了解这个信息，它必定会失去学生对它的尊重，最终失去其他人们对它的尊

重。另一方面，如果它变得"经得起责难的"，对学生的兴趣能够敞开并且作出反应，那它必定会感受到有意义的活动所带来的满足和快乐，这是对它的报偿①。这种教育上的人道主义当然不仅是属于比较高等的教育的，而且要从幼儿园和小学开始。这种等式甚至能用于贫苦农民和贫民区居民的初等教育，这已为P·弗雷尔(P·Freire)教授制定的、先后在巴西和智利施行的非常成功的初等教育方法所证明。

在总结参与性的面对面的群体的讨论时，我敦请读者不要沉湎于我所论述过的细节方面的提议的好恶，它们只是参与观念的一些原则上的说明而已，因为我并不认为，这些已提出的建议本身已经提供了最好的解决方法。要详尽地写出参与性群体形成的各种可能性，那就需要另外写一部著作，而即使我写了这样一部著作，也只能算是其他人所写的这类书中的一本。

依靠参与的方式激活人的创造性的提议，是以民主程序的复兴为目标的。它奠基于这样的信念：即美国的民主必须加强和复兴，否则就会枯萎。保持静止状态是不可能的。

---

① 马克思用下面的方式扼要地表述了对人民所施加的非官僚政治的影响的本质："让我们假定人是人，并假定他对世界的关系是一种人性的关系。那么，爱只能与爱交换，信任只能与信任交换等等。如果你希望能欣赏艺术，你必须是一个有艺术修养的人；如果你希望影响别人，你必须是一个真正能激励和鼓舞别人的人。你对人和自然的每一种关系都是一种特殊的表达，这与你的意志的目标，你的真正的个人的生活的目标是一致的。如果你去爱而得不到爱的回报，即如果你不能以把你自己表现为一个爱者的方式，而使你自己成为被爱者，则你的爱是无能的和不幸的。"有人把马克思的观点曲解为他把人看作主要是受物质方面的贪婪所推动的。为了纠正这种曲解，请看我的《马克思关于人的概念》一书(纽约，1961年版)。

四、人道化的消费

此处我所要阐明的观点是，维护人所具有的不可剥夺的生活权利这个原则——这个权利是没有附加条件的，并且意味着有权接受生活的必需品，有权受教育和得到医疗保健；他至少有权接受与狗或猫的主人对待其小动物的同样的待遇，这些小动物为了得到喂养，无需"证明"任何东西。如果人们认可这个原则，如果一个男人、女人或青年人能够确定，不论他干什么，他的物质生活都不致于陷入困境，则人的自由的领域必定会得到大幅度的扩张。认可这一原则也必定能使一个人用一年或多年的时间，改变其工作或职业，替自己准备一项新的，更适宜的活动。这样的事情是屡见不鲜的：大多数人就职业做出决定时，其年龄还缺乏经验和判断力去认识什么活动对他们是最适宜的。或许到35岁左右时，他们才意识到，重新开始那项现在他们才知道那将是一种正确选择的活动，毕竟是太晚了。另外，也没有一个妇女会因为自己连准备一项工作，以谋求自己的生活的基础都不具备，就不得不去维护一种不幸福的婚姻。如果一个雇员知道，在他寻求更使他欢喜的新工作的期间，他是不致于挨饿的，则他就不会被迫接受他认为贬低他自己或使他厌恶的条件。这个问题决不是失业救济金或福利救济金所能解决的。正如许多人已经认识到的那样，救济金组织中所运用的那种官僚政治的方式，已经把人贬低到这样的程度，以致许多人都害怕被逼入接受施舍的人的队伍中去，这种恐惧足以剥夺他们不接受某些工作条件的自由。

这个原则如何才能得以实现呢？一些经济学家曾经提出一个"年保证收入"（有时被称作"负所得税"）的解决方法。显然，年保证收入必定要低于最低的工资，以免不致于引起工作者的不

满和愤怒。如果要确保一个有节制的但仍然是充分的物质基础，现在的工资水准必须大大提高。确定一个最低的生活水准，使其与现在有节制的而又充分的物质基础的水准一样高，这是行得通的。任何为更舒适的生活所吸引的人，都会自然而然地去达到更高的消费水平。

如一些经济学家所已观察到的那样，年保证收入也能在我们的经济中发生重要的调节作用。C. E. 艾尔斯（C. E. Ayres）写道："我们所需要的是某种方案，它能永久性地构成工业经济的一个调节因素，依靠这个因素，需求得以与不断增多的供给同步。对团体的所有成员而言，不论其受雇佣所得是多少，都保证有一个基本的收入，如同社会保险支付目前对所有72岁以上的人都加以保证一样，必定会提供一个有效的需求流动量，而这正是经济所越来越起劲地需要的东西。"①

M. 洛文斯坦(Meno Lovenstein)在一篇论保证收入与传统经济的论文中说："一个经济学家，即使是一个传统的经济学家，与大多数人比较起来，应该更能够估计他对选择机制所做的分析，更能洞见它作为一个工具，虽然重要，却又是多么有限。犹如许多体现新思想的建议一样，保证收入这一观念，在必需成为一个行动计划之前，应当作为一种对理论的挑战而受到欢迎。"②

年保证收入的倡导者必须对付下面的反对意见，即人是懒惰的，如果不工作就挨饿的原则被废除的话，人就不愿意再工作了。事实上，这个假定是错误的。正如具有压倒优势的证据所显示的那样，人有一种内在的积极主动的倾向，而懒惰只是一种

① 参阅R. 西奥博尔德编的《年保证收入》一书中艾尔斯的论文"保证收入：一个制度化论者的见解"。(纽约，1967年版第170页)

② 见M. 洛文斯坦"保证收入与传统经济"，见该书第124页。

病理性的症候。在一个"强制劳动"的系统中，由于很少注意工作的吸引力，因而人们都试图逃避它，那怕一个短时间也好。如果整个社会系统都以这样的方式加以改变，即在工作义务中排除强制和威胁，那么只有少数病态的人才会喜欢无所事事。很可能少数人会喜欢一种类似于修道院式的生活，完全使自己致力于内在的发展，致力于沉思或研究。如果说，中世纪能够容忍修道院的生活，那末，无疑地，我们富足的工艺社会就更能容忍它。然而，我们一旦引入了官僚政治的方法，要求某人保证他确实"很好地利用了"他的时间，整个原则就被破坏了。

保证收入的原则，尽管在目前还不易得到认可，但它却有一个特殊的变通办法，构成了一个重要的原则。我所说的原则是，为维持一个具有人道尊严的生活所需的最低要求，不是以现金为基础，而是以免费的物品和服务作为基础的。在初等教育方面，我们已接受了这一原则，也没有任何人为他所呼吸的空气付款。我们能够试着把这一原则扩充到所有较高的教育上去，从而使这一教育完全是自由的，给每个学生以生活津贴，使他能够享受自由地接受教育的机会。我们也能够把这一原则扩充到另一个方向上去，即使基本物品免费，这或许可从免费食物和免费交通开始。最后，这个原则能够被扩充到所有的物品，因为它们构成了维持一个具有人道尊严的生活所必需的最低的物质基础。不用说，要在不远的将来实现这种想法，那只能是一种乌托邦。然而，对于一个更先进的社会形态而言，不论是从经济上，还是从心理上看，它都是合理的。

劝说众多富裕的美国人着手把自己从无止境的和无理智的日益增多的消费过程中摆脱出来，至少需要对这样一个建议的严格的经济学的含义作一简要的评论。问题很简单，在缺乏越

来越高的消费水平的情况下，从技术上和经济上使经济保持强有力和稳定是可能的吗？

然而就目前的情况而论，美国社会并不是富裕的，至少有40%的人口是如此，剩下的60%中的很大一部分在消费上也是不足的。因此，现在的问题不是限制我们产品的增长，而是重新规定消费的方向。但下面的问题必须提出来，即一旦全民的正当的消费水平已经达到(包括援助贫困国家的产品在内)，并且也把与人口的增长相适应的产品的增长考虑在内，则产量是否会达到某一点，然后保持不变呢？或者是，出于经济上的原因，我们必须追求产量无止境的增加的目标吗？而这也意味着消费上的增长吗？

经济学家和计划判定者有必要着手研究这个问题，尽管从当前实施的立场来看，这个问题似乎还不能算是十分急迫的。因为只要我们的计划以生产的无止境的增长为目标，我们的思想与经济实践就要受到这个目标的影响。在制定年度生产率时，这个问题早已变得非常重要了。人们已象接受一个教义一样地接受了最大经济增长率的目标，这无疑地是由于实际需要的推动，也由于一个半宗教原则的推动，这个原则把产量的无限制提高作为生活的目标，这个目标被称之为“进步”，即工业样式的天堂。

早期的政治经济学家们，在19世纪的著作中已经清楚地洞察到，产品大规模增长的经济过程只是达到目的的一个手段，而不是目的本身，注意到这一点是非常有趣的。一旦物质生活达到了一个象样的标准，生产力朝社会的真正人道的方向发展就有了希望，并变得指日可待了。把生产更多的物质商品作为生活的最终的和全部的目的的想法与这些经济学家是风马牛不相及的。约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill)写道：

就一个人常常独处的意义而言，孤独对任何深沉的思索和深沉的性格来说，都是必不可少的；而在自然的美与庄严之前，孤独乃是思想与灵感的摇篮，这不仅适合于个人，而且社会缺了它也会陷入病态。假如这个世界没有为自然界的自发活动留下任何余地，我们在沉思它时，就不会有许多满足；凡是能为人类生长食物的每一寸土地都已被耕种了；每一片开着花朵的原野或自然的草地已被犁过了，所有的四足动物或鸟类，凡是不为人所喂养、以资利用的，都被当作攫取食物的竞争者而加以消灭，每一道树篱或多余的树木都被连根拔起，几乎不再有一块地方留下来让野生灌木或花草能够生长，而不被人们以改良农业为名当作杂草加以铲除的。如果大地必须丧失它绝大部分的令人愉快的东西，将这些东西由之而来的事物因财富与人口的增长而加以灭除，其目的只是为了维持更多的但并不是更好或更快乐的人口，则我真诚地希望，为了替我们的后代着想，让人们在危急还未逼迫他们保持静止状态以前，满足于静止吧。

不言自明的是，资本与人口的静止状态，并不意谓着人类在改革方面也处于静止的状态。各种各样的精神文化、道德和社会的进步总会有许多发展的余地；同样，生活艺术的改善也有许多余地，当有才智的人不再沉湎于成功的艺术时，生活的艺术的改善才具有更大的可能性。①

在讨论对“生活的高贵或真正的快乐很少或毫无益处”的消费时，A. 马歇尔(Alfred Marshall)说：“确实，缩短劳动时间，在许多场合下，虽然会减少国家的收入并降低工资，但只要随之而来的物质收入方面的损失能够与所有阶层中的人放弃最无价值的消费方法相结合，只要人们能够学会好好地渡过闲暇时间，让大部分人工作得更少或许是好的。②

① J. S. 密尔《政治经济学原理》(伦敦，1929年版)第750—751页。

② A. 马歇尔《经济学原理》第8版(伦敦，1966年)第599页。

指责这些作者思想陈旧，爱空想等等是容易的。但异化的人所作的思考与所订的计划，却并不因为它是最近的，或因与我们的技术的程序制定原则是一致的，就会显得更好。正因为我们今天在做计划方面有更好的条件，我们才能注意到那些我们在本世纪前半叶曾加以嘲笑的观念与价值。

在这里出现的理论问题是，在现代工艺方式的条件下，相对静止的经济体系是否可能？如果可能的话，其条件如何，结果又如何？

我只想做一些概括性的考察。如果我们缩减现在不必要的和非人道化的消费，那将意味着在经济的某些部门中，生产减少，雇佣减少及收入与利润减少。显然，这件事如果缺乏计划，随意去干等等，则就整个经济与人民中的某些特定的团体而言，会导致极度的困境。需要的是把日益增加的闲暇时间扩大到所有的劳动部门的有计划的过程，重新训练人民并对某些物质资料进行重新分配。这需要时间，而计划过程当然是社会的而不是私人的，因为没有一种工业能编制出并实施一项影响广大经济部门的计划。只要有了恰当的计划，总收入及利润的减少似乎并不是一个不可克服的难题，因为收入方面的需要是伴随着消费的降低而降低的。

由于我们的生产潜力的增长，我们已面临着这样的选择：大幅度地减少工作而维持生产和消费的不变的水准，或者保持稳定的工作水准而把产量与消费提得越来越高。我们有点勉强地选择了这两者的混合物。生产与消费已经被增加了，与此同时，工作时间则减少了，儿童劳动在很大程度上被取消了。这一选择并不听命于技术发展的必然性，而是社会态度的改变和政治斗争的结果。

不论这些建议有多少长处，与经济学家们对这一问题——静止的工艺社会是可能的吗？——的回答比较起来，仍然是微不足道的。

根本之点在于，必须让专家们去致力于这个问题，只要他们看到了这个问题的重要性，他们就会这样去干。一个人不应当忘记，这一问题的主要困难不在于经济和技术方面，而是在它的政治方面和心理方面。习惯和思维方式是不容易改变的，既然很多有权力的利益集团在维持和加速消费时，有实际的利害关系，因而改变模式的斗争必定是长期的、艰巨的。如我已经多次说过的那样，当前最重要的事情是有一个开端。

在这个问题上，最后需加以强调的一点是：并不只有我们才固着于物质消费——其他的西方国家、苏联和东欧国家似乎也陷入了同样的毁灭性的陷阱之中。看看俄国人所作的声明：他们要把我们埋葬在洗衣机、电冰箱等等中间。真正的挑战并不使他们卷入到错误的竞赛中去，而是要超越社会发展的这一阶段，以建立一个真正的合乎人性的社会——这个社会不是以汽车或电视机的数量来确定并度量的。

当这个最终不变的生产水平的问题在当前成为一个基本的理论问题时，如果消费者打算减少他们的消费，以满足作为有生命力的人类的真正的需要，则有一个非常实际的问题会产生出来。如果这样的事情发生了，如果我们把生产从某些“不必要的”私人的消费改变方向，转变为更人道的社会性消费，那末，现在的经济增长率就可能维持下去。

这里需要做的事情是清楚的，当代的许多分析家和作家已经注意到了这些需要。这些活动中的部分项目包括：国家的许多生活场所（成千上万的新住宅）的重建，在公共教育和健康方

面的大幅度扩充和改善，城市和郊区的公共交通的发展，在美国的各种团体（公园、运动场、游泳池等等）中数以万计的大大小小的娱乐设施，在文化生活发展中的重要的开端——把戏剧、音乐、舞蹈、绘画、电影制作等等融入到成千上万个团体和数百万人的生活中去，这些人至今对人类生存的这一向度还缺乏真正的感受。

所有这些努力都关涉到物质生产和大量的人力资源的开发。这样的方案具有着手解决少数贫困的人的问题的直接功效，与此同时，也激发了贫困者的想象力和活力。另外，如果不能完全消除的话，它们也至少缓和了缩减消费所引起的种种问题。当然，如果诸如此类的主要方案要加以实施的话，国民经济与社会计划总是需要的。因为这关涉到人力资源和物质资源利用方面的实质性的转变。这类努力的一个主要的结果将表明，我们确实正在向一个真正人道的联合体前进。如果我们保证，在这样的方案的每一个方面，有关的人们和团体都对方案的发展和实施负责，那末，在创造一个有生气的、共同参与的社会的方向上，另一个重大的步骤就会被采纳。在国家的层次上，可行的立法必须加之经济上的立法，但除最低限度地具备了这些重要的措施外，大多数民众的参与和方案的多样性仍不失为主要的原则。

在这样一种由私人方面到公共方面的转变中，由于更多的收入被转移到更高的税收方面，私人的花费必定会受到限制，而从那种令人窒息的，非人道的私人消费到使人们参与创造性的团体活动的公共消费的新形式，也必定出现一个可观的转变。无庸讳言，这样的转变需要小心的规划，以避免经济系统中的严重的混乱；在这方面，我们面临着与从军备生产转变为和平生产的同样的问题。

五、心理精神的更新

在本书中我们已论证了，如果只使人的物质需要得到满足，因而保证了他生理上的生存需要，但却没有满足那些人类的特殊的需要和机能——如爱、温柔、理性、喜悦等等，人的系统就无法正常地运行。

确实，由于人仍然是一种动物，他首先必须满足自己的物质需求；然而，他的历史却是一部探求和表现他的超生存需要的记录——诸如绘画、雕刻、神话与戏剧、音乐与舞蹈中所表现出来的那样。宗教几乎是唯一的，综合人类生存的这些方面的体系。

由于"新科学"的成长，各种传统形式的宗教的影响越来越薄弱，在欧洲根源于神学参照系的种种价值，现在出现了丧失的危险。陀斯妥也夫斯基在一段著名的论述中表达了这种忧虑："如果没有上帝，一切都是可能的。"在18世纪与19世纪，很多人看到了创造一个以往的宗教所代表的东西的等价物的必要性。罗伯斯庇尔试图创造一种人为的新宗教，但这必然会遭到失败，因为他的思想背景——启蒙的唯物主义和对于后代的偶像崇拜——不允许他看到建立一个新宗教所需要的基本因素，即令这一新宗教真的建立起来了，他仍然是看不到这些因素的。同样，孔德也设想着一种新宗教，但他的实证主义使他同样不能达到一个令人满意的答案。在许多方面，马克思的社会主义在19世纪是一个最重要的普及化的宗教运动，可是它是以世俗术语公式化的方式表达出来的。

陀斯妥也夫斯基的预言——如果人们不再信仰上帝，所有的伦理价值都将崩溃——只是部分地实现了。那些被法律和习俗所普遍接受的现代社会的伦理价值，如尊重财产，尊重个人

生活及其它一些原则，仍然没有被触及到。但那些超越我们社会秩序需要的人的价值，则确实丧失了它们的影响和份量。然而，在另一个更重要的意义上，陀斯妥也夫斯基却是错误的。过去十年，特别是过去五年来，欧洲与美国的发展已经显示出一种非常强烈的趋向，那就是追求人道主义传统的更深的价值。这种对有意义的生命的新的探求，不仅出现在小的与孤立的团体中，而且在不同的社会和政治结构的国家中，在天主教和新教的教会中，变成了一场全面的运动。在这场新的运动中，信教者和非信教者的共同信仰是：同人的行为与态度相比，观念只是次要的。[以下一段省略——译注]

对生命的这种新态度尤其表现在下述原则上：人的发展要求他有能力超越自我的狭隘的监狱、他的贪婪、自私及与同胞的分离，从而超越他的根本性的孤独。这种超越是使他与世界关连，向世界开放，变得敏感而又具有一种一致性和完整性的经验的条件；也是使人有能力享受一切活生生的东西，"感兴趣于"周围的世界并把自己的才能倾注到它里面去的条件；简言之，**存在**(to be)，而不是**占有**(to have)和**利用**(to use)，乃是我们采纳的克服贪婪和自我中心狂的结果。①

从一个全然不同的观点来看，一切激进的人道主义者所共有的原则是：对任何形式的偶像崇拜的否定与宣战——偶像崇拜，从预言的意义上看，是对人自己的双手所创造的物品的崇拜，并因此而使人受役于物，在这一过程中，人本身也变成了一

① 众所周知，此处概述的这一原则，乃是佛教徒和犹太——基督教徒的思想所共有的一个基本原则。有趣的是，马克思主义哲学家亚当·沙夫(Adam Schaff)在《社会与个人》一书中，把克服自我中心论看作是马克思主义伦理学的基本原则。

个物。旧约中先知们所反对的偶像乃是石头或木头的偶像，或是树木与山丘；我们时代的偶像则是领袖、公共机关，尤其是国家、民族、产品、法律与秩序，以及每一种人造物。一个人是否信仰上帝与一个人是否否定偶像比较起来是次要的。异化概念与圣经中的偶像崇拜概念是一样的。它是人对自己创造的东西和他所造成的环境的屈从。不论我们在信教者和不信教者之间作出怎样的区分，如果他们都笃信共同的传统，就会有某种东西把他们连结在一起，那就是共同反对偶像崇拜，反对下面这个根深蒂固的信念：即没有任何事物和任何机关可以取代上帝的位置。或者，用一种不信教者可能比较喜爱的说法，那个信教者认为由上帝占有着的、实际上却是空白的地方，是为虚无(Nothing)所保留的。

激进的人道主义者所共有的第三个方面是关于存在着一个价值等级的信念，在这一等级中，较低层次的价值服从于最高的价值，而所有这些价值，不论对于个人还是社会的生活实践而言，都是具有约束性和强制性的原则。就在一个人的生活实践中对这些价值的肯定而言，激进的人道主义者们可能是有分歧的，正如在基督教或佛教中，有些人过修道院式的生活，而另一些人则并不如此。然而，除了这一原则——存在着某些无法调和的价值——外，其余的差别都是相对地不重要的。我认为，如果人们真的接受十诫或佛教的八正道，作为指导自己生活的有效的原则，则我们的整个文化必定会发生一种戏剧性的变化。在这方面，我们无需去争论这些需要加以实践的价值的细节，重要的是把那些接受实践的原则而不是服从一种意识形态原则的人汇集起来。

另一个共同的原则是所有人的一致性及对生命与人性的忠

诚，这方面的忠诚必须始终优于对任何特殊的团体的忠诚。事实上，即使是这种提法的本身也是不正确的。凡是对另一个人的真正的爱，都具有一种特殊的性质：对于我来说，爱那个人，不仅仅是爱他，而且是爱人性本身，或者，如基督教徒或犹太教的信仰者所说的，是爱上帝。同样，如果我爱我的国家，这种爱同时也是对人及人类的爱；如果不是这样，那就只是一种基于个人的无独立能力的依附性，说到底，是偶像崇拜的另一种表现形式。

关键的问题在于，这些新的或老的原则怎样才能成为有效的。那些信奉宗教的人希望把他们的宗教转变为完全的人道主义的实践，但是他们之中的大部分人都知道，这种希望虽然可被证明是适合于一些人的，但还有另一些人，出于明显的理由，不能接受那些有神论的概念以及紧密地与这些概念交织在一起，而几乎不可能分离的那些礼仪。对于连现行的教会的行列也不能进入的那部分人说来，他们所能抱的又是什么希望呢？

人们能够建立一种没有类似于启示录或任何种类的神话学前提上的新宗教吗？

显然，宗教是内在于具体的，历史的进程中的精神表现，是任何既定的社会中的特殊的、社会的和文化的环境的表现。一个人不能靠把各种原则凑在一起而建立一种新宗教。即使是佛教这样的"非宗教"，尽管它不具有与理性的及现实的思想相冲突的前提，并且基本上是摆脱所有的神话的①，也仍然无法直截了当地为西方世界所接受。宗教通常是具有罕见感召力的人格的特异天才所建立的。而在今天的地平线上，这样的人物却尚未出现，当然，我们没有理由断定他还未诞生出来。但同时，我们不能坐等一个新摩西或新佛陀的降临；我们不得不将就于我

们现有的东西，或许在历史发展的这段时间内，这种局面还是有益的，因为即使有新的宗教的话，其领袖人物也可能很快地被转变为一个新的偶像，而他的宗教在有机会渗透到人心和人的理智中之前，可能已被转变为偶像崇拜。

然而，除了某些一般性的原则和价值之外，我们就什么也没有了吗？

我相信，情况还不致于如此。尽管工业社会为死气沉沉的官僚主义、虚假的消费和被操纵的倦怠所窒息，但在本书中所讨论的新的希望的情绪及社会和文化的改变能够把工业社会中的种种建设性的力量释放出来。如果个人能够重新获得对自己的信心，如果人们在自发的和真正的群体生活中保持相互之间的接触，则心理精神实践的新形式将会出现并成长，最后有可能统一为一个完整的，社会能接受的体系。在这里，以及就我们所已讨论过的许多其它的观点而言，关键全在于个人的勇气，即要变得生气勃勃，要去寻求其生存问题的答案，而不是等待官僚们或各种概念给他什么答案。

不论将要兴起的新的心理精神体系是什么，它们必定不是

---

① 捷克的一位重要哲学家费舍(Fišer)，在论佛教的一部重要的、见解深邃的著作(即将出版)中，已经强调指出，除了马克思主义之外，佛教是历史上唯一的直接把握群众心灵的哲学，作为一个哲学体系，在西方它发展并转变为被人们称之为宗教那样的东西。但他也说到，人们不可能简单地复制佛教，把它现有的形式作为工业社会的一种新宗教。这也适合于禅宗，就我所知，禅宗是最为思辩、最反意识形态而又最合理的心理精神的体系，它显示出"非宗教的"宗教的一切形式。在知识分子中，尤其是在青年人中，禅宗之所以引起如此强烈的兴趣，并引起希望，预期它会给西方世界以深刻的影响，这并不是偶然的。我也相信，它的各种观念能够具有这种影响，然而要在西方使它成为宗教的等价物，它必须经历一种新的、难以预言其形式的转变。

"好战的"宗教，虽然它们将是对信奉各种宗教的人的一种挑战，这些人已经创造了一个宗教教义的意识形态和一个上帝的偶像。那些崇拜"活着的上帝"的人们将不难感觉到，他们与"不信神者"的共同之处更甚于相异之处；他们同那些不崇拜偶像而又努力去做信神者们称之为"上帝的旨意"的事情的人之间，有一种深深的一致感。

我想，对于许多人来说，这里所论述的显现人的心理精神需要的希望是太模糊了，以致于不能构成一个这样的发展必定会发生的希望的基础。那些在严肃地抱有任何希望之前要求确定性与证据的人，其消极反应的态度是正确的。但那些相信尚未诞生的事实有其实现之可能性的人，必定会对下面这点有更多的信念：即尽管在目前只有一只衔着橄榄枝的鸽子显示着洪水的结束，但人必将会发现表达自己生命需要的新的形式。

何光瑜译　俞吾金校

精神分析的危机
（1969年）

作者在该文中总结了精神分析运动的发展过程，指出了精神分析在当代所面临的危机及其产生的原因。

作者指出，自弗洛伊德开创精神分析学说后，产生了许多新的精神分析学流派，它们各自从自己的角度补充和修正了弗洛伊德的理论；但它们要么歪曲了弗洛伊德精神分析学的精髓，要么沉溺于抽象的元心理学思考，因而最终不但未能摆脱古典精神分析学的厄运，反而陷入了更深的危机。

最后，作者扼要地论述了当时精神分析运动中最有影响的学派自我心理学以及如何摆脱精神分析所面临的危机的方法。

1970年作者以本文为名发表了一本论文集（《精神分析的危机》），其中汇集了作者从30年代至60年代的一些重要论文。本译文即选自该论文集。

当代精神分析学正经历着一场危机，从表面上看，它表现在要求去精神分析研究所接受训练的学生和从精神分析家那儿寻求帮助的病人减少了。近几年来，涌现出许多颇有竞争力的治疗方法，它们声称能取得更好的疗效并能省时节钱。十年前被

城市中产阶级视作能解除精神烦恼的精神分析家现已被他们的竞争对手追入守势，在临床医学方面正在丧失垄断地位。

为了正确评价这场危机，有必要回顾一下心理分析疗法的历史过程。半个多世纪前，精神分析学开辟了一块新的领域，用经济学术语来说，开辟了一个新的市场。在这之前，只有精神病或患有痛苦的社交障碍病的人才能得到精神病医生的治疗。当时，不太严重的精神病人只能由牧师或家庭医生治疗。在大多数情况下，要求人们自己处理自己的病情，在必要的时候还得默默地自我忍受。

当弗洛伊德开始他的临床工作时，他治疗的病人是一些通常意义上的"病人"，他们患有恐惧症，强迫性神经症，歇斯底里症等恶化病症，有些甚至不是精神病人。后来，精神分析慢慢地开始将它的方法扩展到那些传统意义上并不算作有"病"的人。"病人们"带着诸多的抱怨，如不能享受生活乐趣，不幸福的婚姻，遇事则焦虑，痛苦的孤独感，不能胜任工作等，来到治疗所。与过去的诊断相反，这些抱怨都被归于"病"，新型的"治疗者"——精神分析家——将照料这些"难以生活"的人。在此之前，通常认为这种症状不需要职业医生的帮助。

这一发展不是一蹴而就的，但它最终在城市中产阶级，特别是在美国生活中成了非常重要的因素。直到最近为止，城市亚文化群中的人"有自己的分析者"已成为"常事"。人们犹如习惯去教堂和庙宇一样，也习惯于在"长沙发躺椅"上花大量时间。①

精神分析有这样的繁荣景象是容易理解的。当今世纪是"焦虑的时代"，寂寞感和孤独感日益增长。宗教的崩溃，表面上看

---

① 接受精神分析疗法的病人常躺在长沙发椅上接受治疗。——译注

来政治的无用、完全异化的"驯服者"的出现，使城市中产阶级丧失了在这个无意义世界中的明确目标和安全感。虽然有些人仿佛在超现实主义，激进政治或禅宗佛教中找到了新的明确的目标，但清醒的自由派人士则一般都在寻找着一种哲学，使他们能赞同但又不致于根本改变自己的世界观，即，使自己不至于同朋友和同事们相比有什么"两样"。

精神分析能满足这种需要。即使病状未被根治，病人也会感到很大的宽慰，因为他能与耐心听他诉说并多少同情他的人交谈。分析者的收费只是病人小小的损失，也许这根本不是损失，因为人们付钱恰恰证明这种疗法是严肃的、可尊敬的，并且是有指望的。除此以外，它的威望也是高尚的，因为从经济角度上来说它是一种奢侈商品。

分析者提供了宗教、政治和哲学的替代物。据说弗洛伊德已发现了生命的全部奥秘：无意识、恋母情结、孩提经验在成年时的再现；一旦人们理解了这些概念，就不存在神秘的或可疑虑的事物了。人有点像秘教的成员，而分析者则像神父；人躺在长沙发上接受分析治疗，会感到不那么疑惑，也不那么孤独了。

这种方法对那些并不患压抑症而只是一般不适的患者特别有效。为了以任何一种有意义的方式获得改观，后者不得不想象非异化的人应该是什么样子；想象如果将生活集中于"存在"而不是"有"和"用"，那么它意味着什么，这样一种想象要求对社会，对它公开和隐匿的准则、原理持激进的批判态度。这需要有勇气割断那些舒适和保险的联结，有勇气发现自己只属于少数人的圈子；这也需要更多的精神分析家，他们自身并未陷入被电子计算机控制的工业社会生活中的心理的和精神的混乱。

人们常常能在病人和分析者之间发现一项"君子协定"，他

们双方都不真正地愿意被彻头彻尾的新经验所震动。他们满足于微小的"改善"，他们在无意识中相互感激，因为他们都没有公开无意识的"共谋"而互相感谢。只要病人一来交谈和付钱，分析者便倾听和"解释"，他们遵守游戏规则，而游戏本身对于他们双方来说都是可接受的。再者，分析者的存在事实上往往被用于避免可怕而不可避免的生活现实：人们必须作出决定和冒险。当一个艰难的——甚至是悲剧性的——决定不能避免时，人们便沉溺于精神分析，以求将现实中的冲突转入需要"进一步分析"的"神经病"领域中，有时这种情况一直持续到这类决定消失为止。为数众多的病人并不怀疑分析者，而分析者也不怀疑病人。既然没什么东西可动摇他们的"和平"共处之舟，那些无意中参与这一"君子协定"的人也就不会想到怀疑它。另外，因为精神分析家日益确信能拥有大量的病人，他们中许多人就越来越懒散和相信市场假相：他们的"使用价值"一定很高，因为他们的"市场价值"很高。由于强大而享有威望的国际精神分析协会的支持，所以许多人相信，他们经过从入学到毕业典礼的整套仪式后便掌握了"真理"。

这样说是否暗示精神分析并不给人们带来任何根本性的变化？它本身是目的而不是达到目的的手段？绝不是这个意思，这只是指一些开业者和病人滥用分析疗法，而不是指其他人成功地进行的严肃工作。确实，轻易否定精神分析疗法成功的人说得更多的是某些赶时髦的作者很难领会精神分析处理的复杂材料，而不是精神分析本身。在这一领域里，几乎没有或者根本没有什么经验的人所作的批判经不起分析者凭证据进行的反驳，这些分析者正观察了大量从其所抱怨的烦恼中解脱出来的人。许多病人已体验到一种新的生命感和接受愉快的能力。除

了精神分析外，没有其它的方法能导致这些变化。当然，精神分析对其他人毫无用处，有些人的真正变化是和缓地发生的。但这里不是在统计精神分析疗法的成功率。

许多人被一种关于快速而又便宜的"治愈"方法的许诺所吸引，这并不奇怪。精神分析已向人们展示了痛苦可通过职业帮助而减轻的可能性。随着精神分析类型朝着更"有效"、快速和"群体活动"① 方向的变化，新的治疗方法必将非常吸引人，它将从旧的精神分析者那儿拉走一大批潜在的病人。

至此，我仅仅涉及了一些当前精神分析危机的明显和表面的原因：大量开业者和病人对精神分析的误用。要解决这一危机、至少在现有水平上，只能要求对分析者和病人作更严格的挑选。

那么，有人必然要问：对精神分析的这种误用是如何产生的？我已试图作出了一些很有限的回答。然而只有当我们从表面现象转入深层危机，——精神分析从这危机中发现了自身——才能对这一问题作出圆满的回答。

产生深层危机的原因是什么？

我认为主要的原因在于精神分析从一种激进的理论转变成了守旧的理论。精神分析起初是一种激进的、深刻的和开放的理论。但它慢慢丧失了这一特点，停滞不前了。它没能发展其理论，以回答第一次世界大战后人类境遇变化的问题，而是退回到了因循守旧和寻求受人尊重的状态。

弗洛伊德理论最有创造性和最富于变革性的成就就是建立"关于非理性的科学"，即关于无意识的理论。就像弗洛伊德本人所认识到的那样，这是哥白尼和达尔文（我想再加上一个人：

① 即群体疗法。——译注

马克思)的工作，他们抨击了人类关于地球在宇宙中的地位和人类自身在自然界和社会中地位的错觉；弗洛伊德则对遗留下来而未被触及的最后一个堡垒——作为心理经验基本材料的人类意识发起了攻击。他指出，我们意识中的绝大部分内容不是真实的，绝大多数真实的东西并不存在于我们的意识之中。唯心主义哲学和传统心理学受到迎头挑战。下一步就是要搞清楚什么是“真正的真实”的知识。(理论物理学在这方面采取了另外决定性的一步，它攻击了另一种确定性，即关于物质本性的确定性说法。)

弗洛伊德并不仅仅笼统地陈述一般的无意识精神活动过程的存在(这一工作他的前人就已做过)，而是通过揭示无意识在具体的可观察的现象中的活动：神经病症状、梦、日常生活的琐碎行为，从而凭经验证明无意识过程是如何进行的。

无意识理论是有关人的知识和我们识别人类行为中的实在与表象的能力的最有决定性的步骤之一。其结果，开拓了一个新的关于真诚的领域，同时，为批判的思维创造了一个新的基础。在弗洛伊德之前，人们认为，判断一个人的真诚与否，只要知道他的意识倾向就足够了。而在弗洛伊德之后，这不再是足够的了；事实上，意识倾向只是微不足道的。在意识背后潜藏的隐秘的实在——无意识才是人的真正意向的关键。通过分析一个人(或检验一个人的行为时应用分析的观点)，从根本上动摇了资产阶级(或其他阶级)尊严这一传统观点的虚伪性与欺骗性。凭借一个人的良好意向已经不足以判断他的行为了，这些良好意向即使主观上完全是真诚的，也应置于进一步的详尽调查之下；每一个人都面临这么一个问题，“隐藏在背后的是什么？”或更确切一些，“你自身背后的你是谁？”事实上，弗洛伊德以新

现实主义的精神使得“你是谁，我是谁”的问题的探讨成为可能。

但弗洛伊德的理论体系被深深的内在矛盾所困扰。弗洛伊德开辟了理解“虚假意识”和人类自我欺骗的道路，因此他是一位激进的思想家（虽然不是革命的思想家），他在一定的范围内超越了他所处的社会的限制。他在某种程度上也批判社会，尤其是他的《一个幻象的未来》。但他也深深地植根于他所处历史时期的和阶级的偏见与哲学观念之中。弗洛伊德的无意识主要是被压抑了的性欲活动地区，“真诚”主要涉及儿童时代的“里比多”的变化。他对社会的批判局限在关于性压抑的问题上。弗洛伊德在他的伟大发现方面是一位勇敢的，激进的思想家，但在这些发现的应用中受到了一种绝对信仰的阻碍：他认为他所处的社会，虽然根本不能令人满意，但却是人类进步的最高形式，不可能从根本性质上再作什么改善了。

鉴于弗洛伊德和他的理论中存在的内在矛盾，就产生了这样的问题：在这两个方面中，弗洛伊德的门徒们发展了他的哪一方面理论？他们追随的是继续哥白尼、达尔文、马克思事业的弗洛伊德呢？还是就满足于在思想上、感情上都受资产阶级意识形态和经验范畴限制的弗洛伊德？他们要把弗洛伊德与情欲相联系的无意识特殊理论发展成一种普遍的理论，使全部被压抑的心理经验都成为这一理论的对象？他们想通过扩展意识而把弗洛伊德关于性欲解放的特殊形式发展成一种一般形式的解放？将这一问题用另一种更一般的方式表达的话，那就是：他们是发展弗洛伊德最强有力和最革命的思想，还是强调那些能最容易被消费社会接受的理论？

他们可能同时从两个方面追随弗洛伊德。但是，弗洛伊德那些正统的门徒信奉的是改良而不是激进。他们没能将弗洛伊

德理论的基本研究成果从受时代局限的狭隘性中解脱出来，发展成为一种更广阔和更激进的理论框架。他们仍在利用第一次世界大战前精神分析就具有的那种激进主义的激情。当时，激进主义在揭露性问题上的虚伪现象方面就已很大胆，很具有革命精神了。

弗洛伊德之所以能吸引他的信徒，在一定程度上归结于他的人格中的一种特殊的品质。他不仅是科学家和医疗工作者，也是“改革家”。他坚信自己的使命在于兴起一场关于人的理性的和伦理的改革运动。他作为科学家，尽管重视理论，可以不忽视这场“运动”和它的政治性。但被他选作这场运动的领导者的人绝大部分并不具备激进的批判能力。弗洛伊德并不是不知道这一点，他之所以选他们，是因为他们有着一种优秀的品质，即绝对地忠实于他和这场运动；其实，他们之中许多人具有任何政治运动中都有的那种官僚特征。既然这场运动控制着理论和治疗实践，所以对领导人的这种选择，目的在于对精神分析的发展产生重要的影响。

其他一些学生则是叛逆者；荣格，说他是叛逆者，除了其他原因外，主要因为他是一个保守的浪漫主义者；阿德勒，因为他虽然很有天才，却是一个浅薄的理性主义者。兰克发展了原初的观点，他也受到排挤，也许这更多地是因为他的竞争者们的妒嫉，而不应归罪于弗洛伊德的教条主义态度。费伦齐，也许是弗洛伊德追随者中最可爱和最富有想象力的一个，他既无当“领导”的野心，也无脱离弗洛伊德的勇气，当他晚年在一些重要观点上有所偏离时，即被无情地抛弃。W·赖希因为把弗洛伊德的性理论推到极端而被组织除名，他是畏惧精神分析官僚主义（在这方面，弗洛伊德也是官僚）而由改良变为激进的一个特别

有趣的例子，也正是在这个激进立场的范围内，弗洛伊德成了他的体系中的核心。

在弗洛伊德学派内，争论的胜利者保持着牢固的控制权，尽管在他们中间也有许多妒嫉和竞争。最激烈地表现这个学派内部成员争论的是欧内斯特·琼斯的《内幕传记》，作者对他的两个主要对手费伦齐和兰克作了入木三分的刻画，说这两个人在背叛时已精神错乱了。

绝大多数正统的精神分析家承认分析学派中的官僚主义式的控制，并遵守它的规则或至少口头上表示服从。但也有一些人留在学派中，对精神分析理论和疗法作出了重要的、有独创性的贡献，如：S·拉多(Rado)，F·亚历山大(Alexander)，弗里达 (Frieda)，弗洛姆-赖希曼 (Fromm-Reichman)，巴林特(Balints)兄弟，R·斯皮茨，E·埃利克森等许多其他人。这一学派中的绝大多数分析家企求能得悉他们期望（或其他人期望他们）发现的事实。最引人注目的例子之一是，几乎所有的精神分析文献都忽视了一个明显的事实：在"恋母情结"发生之前的很长时间内，婴儿就已强烈地依附于他的母亲，这种对母亲的原始依附性，男女孩都有。象弗伦齐这样一些富有想象力的、勇敢的精神分析家描述他们的临床观察时，看到和提到过这种依附性。但当他们著述理论时，却又重复着弗洛伊德的模式而并未利用他们自己的临床观察。另一个受官僚控制影响而造成麻痹的例子是，几乎所有的正统精神分析家都一致接受关于女人是被阉割了的男人的理论，尽管临床材料，生物学和人类学的研究明显地证明并非如此。有关攻击本能的讨论也是如此，弗洛伊德长期以来几乎没有注意过人类的攻击本能，精神分析运动中的作家们也忽视了这一点。当弗洛伊德发现了"死亡本能"后，"破

坏性"成了一个中心论题。仅仅因为承认了死亡本能的概念，许多人畏缩不前了(依我看，他们太依附于机械的本能理论，所以不能正确理解新理论的深度)；甚至企图以假设一个"破坏本能"来反对性本能，并由此抛弃性本能和自我保存本能之间的旧的二分法，同时都又保留旧的本能概念。

上述评论似乎意味着弗洛伊德应当承担所有正统精神分析思想只开花不结果的指责。其实这种结论是毫无根据的。因为顺从这种方法的分析家们毕竟不是被迫这样做的，他们有独立思考的自由。另一方面，对他们来说，最坏的结果也不过是被开除出所在的学派。实际上，有些人迈出了"大胆"的一步也并未遭到厄运，而只是受到官僚而不是精神分析家的指责。那么，是什么阻止了这种"大胆"的尝试呢？

原因之一是，弗洛伊德创立了一种体系，它受到几乎所有"体面"的专业工作者和学术专家的攻击、嘲讽。因为在那个时代，它向许多禁忌和世俗观念进行了挑战。当时，敌意四伏，每个分析者都感到不安全，都想归属于一个组织，以组织的力量保证自己免于孤独。只要他加入这个组织，严格地服从组织的"命令"，他便能受到这个组织的保护。由于对组织的信任，自然会滋生出某种"人格崇拜"。

还应当考虑另外一种因素。精神分析要求解答人类心灵之谜。如果说在这一领域内确有这么个谜的话，那么它也的确在这一方面已经有了一些"答案"了。但是，考虑到这个问题涉及面太大，我们至今所知甚少。如果分析者个人真能意识到自己在理论和治疗方面知识的零散性，那么他会产生的最大的不可靠感就在这一点上，特别是当他的知识遭到驳斥或嘲笑时更会产生这种感觉。因此，他很自然的会支持这种假设，即弗洛伊德

已发现了全部真理，而分析者自己，只要作为该组织成员即可分享对真理的一部份拥有权。当然，他也许会承认，事实上他的知识是零散的，具有试验性质。但这不仅需要大量勇气和独立精神，而且也需要创造性思维。这也要求每个分析家应在研究工作中本着人类探求者的态度，而不是成为一个直接使用他的理论去谋生的职业医生。

显然，在许多政治、哲学和宗教运动史上，可以看到我在这里就精神分析运动所描述的官僚化和思想异化的同样的进程。但这在科学史上却是相当罕见的，要不然，绝大多数创造性的科学观念都会陷于停滞，它们的发展也将被官僚和教条主义所窒息。我已对精神分析运动的发展作了比较详细的概述，因为这是造成精神分析危机的主要因素，虽然人们还未完全认识到这一点。

在描述精神分析运动的官僚主义性质带来的消极影响时，我们仅仅涉及了造成精神分析危机的一个因素。而更重要的是第一次世界大战后发生的与日俱增的社会变化。本世纪初，资产阶级自由主义保持着激进的批判和改革精神，而当稳定的社会制度受到新的经济和政治力量威胁时，中产阶级中的大多数人则变得更加保守。机器控制，丧失个性的"驯服人"的涌现，在世界一些重要地区出现的独裁政治，核战争的威胁，这些都是把中产阶级推向保守的重要因素。绝大多数精神分析家有着与中产阶级同样的优虑，他们也同样具有谨慎和保守性。

也有一小部分激进的精神分析家——精神分析的"左派"，与上述绝大多数精神分析家们不同，他们试图延续和发展激进的弗洛伊德体系，并在弗洛伊德的精神分析观与马克思的社会学观和心理学观之间制造一种和谐。这些人中间有：S·伯恩

菲尔德(S·Bernfeld)和威廉·赖希(Wilheim Reich)，他们试图在弗洛伊德和马克思主义之间取得一种综合。我的工作也是研究这一问题。这个工作开始于《精神分析和社会学》(1928年)、《基督的教条》(1930年)这两本著作。最近，当代精神分析家中最有创见、最富有创造性的学者R·D·拉因也从一种激进的政治的和人本主义的立场出发，出色地研究了精神分析学的一些问题。

精神分析学对激进的艺术和文学先锋派的影响很大。有一个很有趣的现象，弗洛伊德理论可能带来的激进性质(职业分析家往往忽视了这一点)对各个完全不同领域内的激进运动有着非同一般的吸引力。这种影响在超现实主义者中间(虽然并不只限于这一个流派)表现得尤为突出。

在最近十年中，可以看到一些在政治上比较激进的哲学家日益关注起精神分析的问题。让-保尔·萨特就在他的存在主义哲学理论中对精神分析思想作出了一些非常有益的贡献。在这批人当中，除了萨特和O·布朗之外，最著名的该属赫伯特·马尔库塞，他和法兰克福社会研究所的其他一些成员如马克斯·霍克海默尔及已故的阿多诺都对糅合马克思和弗洛伊德感兴趣。还有一些人，特别是马克思主义者和社会主义者，近年来也表现出对这一问题的极大兴趣，并写下了大量论著。不幸的是，这种新文献常常因为它们的作者是缺乏临床基础知识的"精神分析哲学家"而降低了价值。一个人要理解弗洛伊德的理论，并不一定要成为精神分析家，但他必须了解他们的临床基础；否则，容易误解弗洛伊德的概念，对他的整个理论体系缺乏足够的知识，而仅仅不太确切地摘取片言只语。

马尔库塞对精神分析学所作的论述，范围比其他任何哲学

家都要广，他为我们提供了一个"精神分析哲学"能够以特殊方式歪曲精神分析理论的很好例证。他声称，他的工作"完全是在理论范围内活动，在精神分析已蜕变成的那种技术训练之外。"这是一段令人迷惑的话。它意味着精神分析开始时是理论体系，而后来则成了一种"技术训练"；当然，事实上，弗洛伊德的"元心理学"是建立在他的临床研究基础上的。

马尔库塞所谓的"技术训练"指的是什么呢？有时，"技术"一词听起来好像仅仅是指治疗问题；可有时又象是指临床的经验材料。在一门科学中，一方面把哲学和分析理论分割开来，另一方面又与精神分析的临床材料分割开来，这是站不住脚的；因为不参照已发展的临床现象，就不可能理解这门科学的概念和理论。构造一种忽视经验基础的"精神分析哲学"必定会导致对这个理论理解上的严重错误。再说一遍，我并不认为为了讨论精神分析问题，一个人必须首先是精神分析家或接受过精神分析治疗。但为了搞清楚精神分析学一些概念的意义，一个人必须要有兴趣或能力去处理一些无论是个人的还是社会的经验材料。马尔库塞等人执意研究诸如倒退、自恋、颠倒这类概念，这只是停留在纯粹抽象的思维世界中。他们"自由"地构造着奇异的结构，恰恰是因为他们缺乏能检验他们思想的经验知识。不幸的是，许多读者都是用这种曲解了的方式了解弗洛伊德，更不用说这种曲解带来的严重损害了。凡是接触这种混乱思维的人都会受到影响。

马尔库塞写了许多涉及精神分析的著作，如：《爱欲与文明》、《单面人》，《论解放》。我并不准备对这些著作展开全面讨论，而只限于作一些评论。首先，马尔库塞在描述弗洛伊德学说的概念时，犯了一些基本的错误，比如：他误解了弗洛伊德的"现

实原则”和“快乐原则”；他假设有几个“现实原则”并断定其中之一的“行为原则”统制着西方文明。马尔库塞作出了一般人具有的那种错误的理解：把“快乐原则”归结为享乐主义的准则，即生活的目的是快乐；而把“现实原则”归结为社会准则，即人努力奋斗的方向应该是工作和职责。难道是这样的吗？当然弗洛伊德丝毫没有这样的意思；在弗洛伊德看来，现实原则只是快乐原则的“一种限制”，而不是它的对立面。弗洛伊德的现实原则的概念是指，每个人都有一种遵奉现实的能力和避免伤害的本能，而不加抑制的本能满足是有害的。这种现实原则完全不同于某种特定社会结构的准则。某种社会可能非常严格地控制性的冲动和幻想；所以，现实原则通过让人压抑这类幻想来防止自我毁灭。而另一种社会则可能正好相反，因而现实原则没什么理由要进行性压抑。在弗洛伊德看来，“现实原则”在这两种情形下都是一样的；所不同的是社会结构和我称之为特定的文化或阶级的“社会性格”(比如，纷乱的社会会产生下面这种社会性格：进攻型的倾向受到鼓励，同情和爱则受到压抑；而在一个和平共处的社会里情况则相反。换句话说，在19世纪西方中产阶级社会里，快乐和消费的要求受到压抑；而导致限制消费和以节俭为快乐的囤积癖好则受到鼓励；一百年后，鼓励消费，有意识地抑制囤积则成了社会性格；吝啬已不适应社会的要求。在每个社会中，人的一般能量能转变为一种特殊的能量，这种能量以它自己的作用而为社会所利用。相应地，对何种欲望的压抑取决于社会性格系统，而不是取决于不同的“现实原则”)。然而，弗洛伊德在动力论意义上使用的性格概念在马尔库塞的著作中从未出现过。人们也许会认为这主要是因为它不是“哲学”的概念，而只是经验的概念。

从马尔库塞对弗洛伊德压抑概念的使用中也可看出他对弗洛伊德理论的严重歪曲。他写道，“在非专门意义上，‘压抑’和‘压抑的’通常用来表示意识和无意识，表示抑制、强制和压抑的外部和内部过程。”① 但弗洛伊德体系中的核心范畴是被压抑物——无意识——在动力论意义上的“压抑”。如果将“压抑”用于意识和无意识材料两者，就失去了弗洛伊德关于压抑和无意识概念的全部意义。“压抑”一词有两层含义，首先是习惯的用法，即在“压抑”、“禁止”意义上的压抑；其次是弗洛伊德在精神分析意义上的用法（虽然在弗洛伊德之前，心理学上已使用了这个词），即从意识中除去某物。这两层意思本身并没有什么联系。由于不加区别地使用压抑这个概念，马尔库塞混淆了精神分析的中心问题。他在“压抑”一词的双层含义上玩了个花样，把它的两层意思说成是一层意思。在这过程中，精神分析意义上的压抑消失了，尽管他找到了一个哗众取宠的方法：利用压抑一词的含混词义而把政治范畴和心理范畴统一起来。

马尔库塞在关于爱欲和生存本能的保守性质问题上也歪曲了弗洛伊德的理论。马尔库塞提出了大量关于弗洛伊德把同样的保守性质（即回归到早期阶段）不仅归咎于死亡本能，也归咎于爱欲的“事实”。他显然并不了解在《精神分析大纲》一书中，弗洛伊德经过一番思想斗争后所得出的相反结论：爱欲并不带有保守性质的特征。虽然这一结论给他的理论体系带来了巨大的困难，但弗洛伊德仍坚持这一观点。

如果去除赘词，《爱欲与文明》一书实际上是为无压抑社会中的新人描述了一幅理想之图：人们的性器前期（pregenital）

① 《爱欲与文明》第8页。

性欲，特别是性虐待狂和粪癖① 都得到了恢复。事实上，马尔库塞"无压抑社会"的理想只是一座儿童乐园，在那儿所有要做的事就是玩耍，没有严酷的斗争或悲剧（他从未认真对待过他的理想与自动化工业组织之间的冲突问题）。这种退化到婴儿性欲机能的理想与对生殖器性欲支配性器前期内驱力观点的攻击是联系在一起的。玩弄一下文字游戏的话，从属于第一性的生殖器的口腔和肛门性欲等于是资产阶级家庭中的一夫一妻制婚姻，而生殖器性快乐原则只允许适应于生殖。在对生殖器"支配权"的攻击中，马尔库塞忽视了一个明显的事实：生殖器性欲决不只限于生殖，男人和妇女常常取悦于性快感而并无生育意图或采取避孕措施就是例证。马尔库塞仿佛是想说，因为一些性反常行为，如性虐待狂或粪癖不能导致生育，所以它们要比生殖器性欲更"自由"。实际上，马尔库塞以其革命性的辩术掩盖了他观点中的荒谬的、反对革命的特征。象那些从德·塞德和马里内蒂到当代的先锋派艺术家和作家一样，马尔库塞被退回婴儿期、性倒错所吸引，而且依我所见，以更隐秘的方式被破坏和恨所吸引。在文学和艺术中揭露一个社会的腐败现象并进行科学的分析无疑是正确的，但如果艺术家或作家们介入其中，美化他们想要改变的社会弊病，那就会成为革命的对立面。

与此密切相关的是马尔库塞对那喀索斯和俄耳浦斯② 的赞扬，而普罗米修斯（马克思称之为"哲学历法中最崇高的圣人和殉教者"）则被贬为"行为原则的原始英雄"。③ 俄耳浦斯—那喀索斯的形象与"地狱和死亡相联系"。根据古典神话，俄耳浦斯的

---

① 通过粪便满足性欲的一种性变态。——译注

② 俄耳浦斯(orpheus)，希腊神话中的歌神。——译注

③ 见《爱欲与文明》第八章。

名字是"与导向同性恋联系在一起的。"马尔库塞说"他象那喀索斯那样,拒绝正常的爱欲不是为了禁欲的理想,而恰恰是为了更完善的爱欲。他象那喀索斯一样也反对生殖性行为的那种压抑型的顺序。俄耳浦斯和那喀索斯的爱欲是对这种顺序的否定——一个伟大的否定。"①这一伟大的否定也可以说是"拒绝承认与性欲客体(或主体)的分裂"。②说到底,这个观点并未得到进一步展开,它拒绝了同母亲和大地的完全分裂,拒绝彻底体验性欲快感(生殖器的快感,而不是嗜粪癖或性虐待欲)。说来也怪,在《单面人》中,伟大的否定好象已完全改变了初衷,尽管这一变化没有直接提及;它的新义就是拒绝使用那些联结现在与未来鸿沟的概念。众所周知,这一理想恰恰是对弗洛伊德关于人类发展概念的反动,而与他的神经病和精神病的概念相一致。

这种生殖器性欲至上的理想显然与赖希提出的那种当今十分活跃的性解放也是非常对立的。

马尔库塞忽视了如下事实:对弗洛伊德来说,里比多从最初的自恋到口腔期和肛门期,然后再到生殖器期的进化根本不是一个加深压抑的过程,而是走向成熟的生物过程,这一过程使生殖器性欲占了主导地位。弗洛伊德认为,健全的人就是那种已达到生殖器期并悦于性交的人;弗洛伊德的整个进化图式是建立在生殖器作为里比多发展的最高阶段这种观念基础之上的。在这里,我并不是反对马尔库塞对弗洛伊德的背离,而是反对他制造的混乱。这不仅是由于他错误地使用弗洛伊德的概念,而且是由于他给人留下的印象,即他俨然代表着弗洛伊德的观点。

① 见《爱欲与文明》第八章,第171页。

② 同上,第170页。

对后者只作了微小的修正。实际上，他正在创立一个有背于弗洛伊德思想本质的理论。这是他通过断章取义，或利用弗洛伊德的话，然后又将它们丢弃的手段达到的；或者说，是他对弗洛伊德的观点和意思完全无知所造成的。马尔库塞的所作所为多少类似于马克思对待弗洛伊德的态度。马尔库塞对马克思有过一些细微的批判，说他没有发现关于新人的全部真理，但同时他又给人留下了一个印象，好像他在总体上代表马克思关于建立社会主义社会的目标。而马尔库塞关于婴儿型新人的理想与马克思关于一个创造性的、自我能动的、能爱和对其周围每件事都感兴趣的人的理想大相径庭。马尔库塞对这一事实避而不谈。人们不禁感到，马尔库塞是在利用马克思和弗洛伊德在激进的青年一代中的影响，来兜售他那反弗洛伊德和反马克思的新人概念。

象马尔库塞这样一位博学的学者竟为精神分析绘出了如此一副歪曲了的图画，这是怎么回事呢？我认为，答案在于他的及其他一些知识分子对精神分析所抱有的特殊兴趣之中。对他来说，精神分析并不是一种揭示一个人的经过文饰而伪装起来的无意识冲动的经验方法，即一种人格理论，这种理论涉及的是性格，它揭示了看起来"合乎理性行为"的各种无意识动机。在马尔库塞看来，精神分析是关于死亡、生存本能、婴儿性欲等一系列元心理学的沉思。弗洛伊德的伟大成就就在于研究大量仅限于由哲学作抽象处理的问题，并将这些问题转入经验探究的主题中。而马尔库塞却似乎通过将弗洛伊德的经验概念重新转回到哲学思考——而且还是相当混乱的思考——的题材中来败坏弗洛伊德的这一成就。

除了左翼精神分析家团体和我上面提到过的那些弗洛伊德

主义组织内部的人之外，我在此特别要提到四位精神分析学家，他们的贡献比大多数人更系统，更有影响（我省略了一些早期反对者，如：阿德勒、兰克、荣格）。

卡伦·霍尼是第一位对弗洛伊德女性心理学作出了批判性研究的人，她后来又对这一研究作了进一步的发展，她放弃了里比多理论，强调了文化因素的意义，这一研究颇具丰富的真知灼见。

沙利文在对文化因素的意义认识方面与卡伦·霍尼女士看法相似，他那作为"人际关系"理论的精神分析概念也拒绝里比多理论。依我看，他关于人的理论多少受以下因素限制。他所指的人实际上是现代异化了的人，他的主要成就在于他对荒诞世界和重病的传染途径，特别是精神分裂病人的洞悉。

埃里克森(E. H. Erikson)则对儿童理论和社会对儿童发展的影响理论作出了有意义的贡献。他通过对同一性问题的研究和撰写路德(Luther)和甘地(Gandhi)的精神分析传记而促进了精神分析思想的发展。照我看来，如果他以更激进的方法遵循某些前提的结论的话，他本应走得很远。

克莱因(M. Klein)和她的学派的最大优点在于指出了人所具有的深度的非理性（试图越过婴儿揭示它的表现形式）。她的理论至少对精神分析运动中不断显示自己的理性主义倾向起了矫正的作用。

大部分精神分析家之间的相似倾向使他们在某个学派中找到了共同语言。我准备对这个学派作更详细的讨论，因为它在精神分析运动中已成为最有影响和威望的学派——自我心理学(Ego Psychology)。这个学派是由一批精神分析学家创立并发展起来的，他们通力协作发展起来的体系对补充经典理论具有

很大意义。

自我心理学家将他们的理论注意力转向了自我，并偏离了弗洛伊德体系的注意中心伊德，即作为人的动力而人并未意识到的非理性的情感。对自我的兴趣有着令人尊敬的传统，特别是自从弗洛伊德用本我——自我——超我的划分取代无意识——意识系统的旧的两分法以来，自我概念成了精神分析理论的中心概念。自我无意识的发现（这一发现使原有的划分过时了）引起了弗洛伊德在术语上——从某种程度上说是在本质上的变化。安娜·弗洛伊德的《自我和防御机制》(1964年)一书为这个观点提供了另一个支撑点：自我心理学是一种有机的发展，它植根于经典弗洛伊德的理论。

自我心理学家们强调说，安娜·弗洛伊德的工作决不在他们之前。她追随的是弗洛伊德早期关于自我作用的无意识方面的研究。不管那些使弗洛伊德成为自我心理学之父的引证是多么正确，他作为自我心理学之父的地位却并不如哈特曼和他的研究小组那样稳固。弗洛伊德虽然对自我的兴趣日益浓厚，但他的分析心理学集中围绕在作为动机的无意识内驱力上，因此，他只是，并始终是一位“本我心理学家”。

1939年，弗洛伊德去世一年后，自我心理学的奠基人海因茨·哈特曼(Heinz Hartmann)发表了一篇题为“自我心理学和适应性问题”① 的论文。这篇论文的发表，标志着自我心理学的诞生。在这篇论文中，哈特曼通过集中注意于适应过程而为新体系的建立打下了基础，他对自己所做的修正工作说得很清楚：精神分析学“是从对规范心理学和心理病理学交接点上的现象

① 发表在西德《精神分析和心象国际杂志》1939年。

和病理研究着手进行的。它的工作集中在本我和本能的内驱力上……。现在，我们不再怀疑精神分析是否能在广义上成为普通心理学了，那些可称之为精神分析工作方法的概念已发展得更广泛，更深入和更有辨别力了。”

把精神分析当作普通心理学的新观点使自我心理学家将注意力集中到了一些旧精神分析未加注意而后来也只是稍加注意的现象上，即“能导致适应成就的精神器官的那些过程和活动方法”这个已成为自我心理学进一步发展基础的论题旨在说明，不是每一次对环境的适应，每一个从学习到成熟的过程都是在冲突中完成的；从知觉、直觉、思维语言、现象还原、生产率的发展一直到运动神经的发展：抓、爬、走以及成熟和学习过程都是在冲突之外发生的。哈特曼建议采用“无冲突自我范围”这个概念，因为它的所有功能在任何时候都是在精神冲突范围之外产生其影响的。自我心理学强调意志作用和“性退化”(desexualized)的里比多以及“减弱攻击性”(de-aggressived)的破坏能量的作用，它们为自我提供能量以施展自己的作用和意愿。如果说这些概念的提出形成了一次重心转移：远离了弗洛伊德关于非理性力量的论述（后者决定意志并限制了自我的作用），那么，这些概念对本我和自我的处理则构成了另一次更重要的分离。弗洛伊德曾把本我看成是一口无结构的“激情的大锅”；而吉尔(B·Gill)则认为本我本身有一种结构，这种结构如果是不合逻辑的，至少也是前逻辑的（绝大多数心理学家赞同这一观点)。自我和本我不再被看作是对立的，而被看作是连续的统一体。这样一来，弗洛伊德所设想的快乐原则和现实原则之间，活动能量和被束缚的能量之间，第一过程和第二过程之间的两分法也可看作是连续统一体。它们(象自我和本我一样)是力量和

结构的有等级的连续统一体，它们存在于这一等级系统的各个等级之中。连续统一体的假设使弗洛伊德学说中的辩证因素消失了。过去，在这方面，弗洛伊德非常强调对立面之间的“冲突”，和由这种冲突产生的新现象。现在，这种思维辩证法不得不作出让步，对立面之间冲突的概念被一种在结构等级中发展的概念所取代。

在自我心理学对弗洛伊德的主要目的所作的重新评价中，自我心理学的这种一致性特征比这些精致的理论表现得更清楚。弗洛伊德用大胆的诗一般的语言表述了他关于精神疗法和人的发展理论的目的：“哪里有本我，哪里就有自我。”这就是弗洛伊德对理性的信念所作的表述，深信这是一个合理的表述；这也是他通过使无意识变成有意识从而使人获得解放的方法存在的理由。然而，哈特曼认为，弗洛伊德的这一表述容易被“误解”：“这一表述并不意味已经存在着，或可能存在着一个纯理性的人；它只是暗示存在着一种文化历史趋势和一个精神治疗的目的。”

这是实证主义激进目的的翻版。过去没有，将来也不会有完全合乎理性的人的观点是对一种趋势的描述，这种描述由于对“完全”一词的形容而成了老生常谈。弗洛伊德关心的不是自我发展的**最大限度**，而是人所能及的**最大适度**。他建立了一种基于他的人论之上的**规范**原则，即，人只要有能力，就应当试图用自我代替本我，因为他越努力取得成功，就越能避免神经病，同样，也能避免存在主义意义上的那种不必要的痛苦。在这方面，弗洛伊德与实证主义之间存在着明显的不同，弗洛伊德主张存在着人性发展的**规范**，而实证主义把弗洛伊德的箴言仅仅称之为“文化—历史倾向”，以此否定弗洛伊德蕴含有“应该”之意的

箴言的激进的规范本质。

在哈特曼关于精神健全概念的陈述中也能见到同样的一致性倾向。哈特曼批评了那些对“思想健全”的属性草率发表见解的人。他觉得他们“低估了人格的多样化，实际上，多样化的人格都应该看作是健全的，人格类型的多样化对于社会来说是必要的。

“实际说来”一词作何解释？由于哈特曼语言的模糊性，使他回避了在这一领域中最有意义的问题之一：精神健全的两种意义。其中一个意义是指精神系统就其最佳发展而言所起的作用，我称它为“人本主义”概念，因为它以人为中心。弗洛伊德关于健全意味着有爱和工作的能力的定义多少有点笼统，但它清楚地表示，一个充满恨和破坏倾向、缺乏爱的能力的人不能算是健全的人。更具体地说，弗洛伊德不会把一个已完全退化到肛门期施虐狂的人说成是“健全的”。这样一种人在特定的社会里难道就不能很好地起作用吗？一个虐待狂在纳粹制度下就非常适应，而有爱人之心的人在这种制度下却很不适应，难道不是这样吗？敏感和感情深沉的人要比那种几乎没有爱和个性的异化的人难道不是更能适应今日的技术社会吗？当人们谈到在一个病态社会里的健全时，是指第二种在社会的意义上使用这个概念以适应社会。真正的问题显然是在人意义上的“健全”和在社会意义上的“健全”之间的冲突；一个人可能在一个病态社会里起着很好的作用，因为他在人的意义上是病态的。所以，“实际说来”一词包含着这么一种意义，如果一种人格从社会的角度来看是符合理想的，那么从心理学的角度来看这个人就是健全的。

在此，哈特曼剔除了弗洛伊德体系中最重要最激进的成份——以人和人的发展的名义对中产阶级道德态度的批判和攻

击。由于哈特曼把"人的"健全和"社会的"健全视为同一，并毫无保留地否认了社会的变态，他与弗洛伊德所说的"集体神经官能症"和"文明社会的病态"形成了对立。①哈特曼并未意识到维多利亚时代中产阶级的性压抑其实就是他们所说的那种健全，因为当时的中产阶级不得不形成一种囤积，节欲和反消费的社会习性，并以此作为资本积累形式的心理基础，而这恰恰是19世纪的经济发展所要求的。弗洛伊德正是在这个意义上以人的名义谈论和批判了这种导致精神病的习惯性性压抑。

到20世纪中期，性压抑不再成为主要问题，随着消费社会的发展，性本身已成了消费品，直接性满足的发展趋势成了消费方式的一部分，这主要是适合控制型社会的经济需要。在当代社会中，受到压抑的是另外一种充满活力，自由和爱的冲动。现代人在人的意义上是健全的，可他们难以实现自己的社会作用，所以，他们反对病态的社会，要求社会经济改革以减小社会意义上的健全与人意义上的健全之间的差异。

自我心理学对弗洛伊德体系作了大幅度的修正，这种修正的矛头所向是它的精神，而不是它的概念（当然也有例外）。这种修正是那些激进的，挑战性的理论和想象发展的必然命运。正统派以各种学说都能在大师的学说里找到为理由，以原有的形式继续维持这些学说，防止它们受到外界的攻击和批判，但同时也对它们重新作了解释，作了新的强调或新的补充。从这一点上来说，这种修正虽然保留了"正统的部分"，却改变了原来学说的精神。另外还有一种修正（我建议称它为辩证法）本着保留旧学说精神的目的，修改了"经典的"形式。这种修正企图通过摆

① 参见弗洛伊德《文明与它的不满》第141—142页。

脱时代限制和限制理论假设来保留原有学说的本质；它试图用辩证的方法在经典理论内部解决矛盾，并在将这种理论运用到新问题和新经验的过程中进行修改。

或许可以说，自我心理学并没有涉及最重要的修正，因为它并没有发展"本我心理学"，即并没有对弗洛伊德体系的核心内容——"关于非理性的科学"——作出什么新的创见。它对扩大我们关于无意识过程、冲突、对抗、文饰、升华的知识方面也没作出什么贡献。更重要的是，自我心理学在它自己的领域内并没有运用批判的开放的分析方法。人类将面临的巨大危险很大程度上在于人类自身不能认识到的"常识"的虚伪性。大多数人依然固守着陈旧的与现实不符的思想范畴和内容；他们总以为自己的"常识"是正确的。一种激进自我心理学应当分析常识现象，分析它之所以这么顽固僵化的原因，以及改变它的方法。它应当对它主要关心的事——社会意识——作批判的检验。然而，自我心理学本身并不关心这些基本的研究，而只满足于相当抽象的元心理学的思考。但是，这种抽象的元心理学思考并不能丰富我们的临床和社会心理知识。

自我心理学非常强调适应、求知、意愿等等的理性方面（传统的观点忽视了如下事实：现代人正为自己不能左右自己的前途而苦恼，"求知"只能使他们造成更多而不是更少的盲目性）。当然，这是一个非常正当和重要的研究领域。一些研究者像J·皮亚杰(J.Piaget)、维索斯基(L·S·Vysotsky)和比勒(K·Bühler)以及许多其它学者对此作出了杰出的贡献。在这方面，那些自我心理学学者几乎不能与他们相媲美。后者通过说"我们也"知道里比多并不全部存在于人的系统中，而将精神分析"抬高"到了受人尊敬的学术地位。在这个过程中，他们纠正了精神

分析理论中的一些夸张部分。但他们的许多观念之所以是新的，仅仅因为他们曾相信过里比多理论能够解释一切。

自我心理学对精神分析学的修正并不仅仅是通过研究适应的心理学而开始的，它本身就是一门使精神分析适应20世纪的社会科学和西方社会占统治地位的精神的心理学。在充满忧虑和民众顺从的年代里于顺从中寻找庇护是可以理解的。但是，它给精神分析理论带来的不是进步，而是倒退。事实上，它扼杀了精神分析学的生命力，正是这种生命力使得精神分析学成为当代文化中颇有影响的组成部分。

如果我的分析是正确的话，自然会有人提出这么个问题：为什么精神分析运动的领导人并不象对待其它"修正主义者"一样，把自我心理学家从精神分析运动的队伍中开除出去？与此相反，自我心理学在精神分析运动中成了主导学派，1951年，海因茨·哈特曼当选为国际精神分析协会主席一事便是一个代表性的例证。

这一问题的答案是双重的。一方面，自我心理学家通过强调他们作为弗洛伊德学派的"嫡系"的正规资格，急于要确立自己的合法地位。另一方面，他们似乎满足了正统的精神分析学对适应和受尊重的普遍要求。自我心理学家的学识和辉煌成就从表面上看是一场运动的礼物，这场运动已抛弃了它追求的"目标"，忽略了"本我心理学"的创造性发展，它只寻求理论认识，并不想扰乱它对过时的观念和临床实践的不加批判的追求。自我心理学对精神分析学的危机的回答是不切实际的，说它不切实际，是因为如果人们放弃对激进的、富有成效的修正的希望，人们早就会退回到精神分析学原来的状态中去了。

应当注意，虽然大多数正统分析者能顺利地接受自我分析

理论，但也有例外。最杰出的正统分析者之一纳赫特(S. Nacht)对自我心理学的批判与我上文的批判非常接近。他在一本专题论文集《自我和本我发展中的相互影响》中写道："那种将精神分析学抬高到普遍心理学的最高地位的企图（就象哈特曼、奥蒂(odier)和德·索绪尔等人企图做的那样），我认为是起不了作用的，至少可以说，如果它的目的在于改变我们的方法论的话，那么它是一种退步。"虽然我在许多方面不同于纳赫特，但在这一点上却颇有同感，我们都深信，自我心理学派抛弃了精神分析学的精髓。

尽管出现了一些令人担忧的征兆，但精神分析学劫数未尽。不过，除非它改变自己的方向，否则就危在旦夕。这就是我们所说的"精神分析危机"。象其它任何危机一样，精神分析学的危机也面临双重选择：慢慢地衰败，或创造性地再生。结果如何，难以预料，但存在着希望的迹象。当前的人类危机要求对人类各种反应有深刻的知识，以理解和解决这一危机，精神分析学在这方面能作出重大贡献，这一点已越来越明显。除此之外，如果人们真正感兴趣研究的话，精神分析学倒不失为一个最富有挑战力，最激动人心的领域，它不亚于生物学或物理学，特别是对那些将深刻的、批判性的思维能力与观察微妙的物理过程（为了能够观察，人必须介入其间）的能力相结合的人来说，更是如此。

总而言之，精神分析学只有克服它的实证主义的盲从因循，并本着激进人本主义精神重新成为具有批判的、挑战力的理论，它才有可能创造性地再生。这种经过修正了的精神分析将继续下沉到无意识的深层世界中去；它将批判所有那些使人扭曲、变形的社会现象；它将关注能导致社会适应人的需要，而不是人适应社会需要的过程。特别重要的是，它将研究造成现代社会变

态的诸种心理现象:异化、焦虑、孤独，害怕深刻的感受，缺乏主动性，缺乏快乐。这些症兆已取代了弗洛伊德时代性压抑所起的那种中心作用。精神分析理论必须以下述方法概述,即,它能理解这些现象的无意识内容，能理解产生这些现象的社会的和家庭的病因。

尤其必须指出的是，精神分析学将研究由今天和明天的计算机化、技术化社会所引起的“正常状态的病态”和慢性的、轻度的精神分裂症。

蔡黎明译

人的破坏性的剖析
（1973年）

作者在本书中提出了关于人的性格和行为问题的创造性见解。全书主要研究人的两种截然不同的攻击：人和动物共有的、种系发生循序生成的攻击（或逃遁），当人的生命利益受到威胁便会有这种攻击，它是防卫性的，良性的攻击；人所特有的，恶性的攻击，即人的破坏性和残忍性。本书介绍了本能主义和行为主义在此问题上的争论，并指出这两种理论的局限性；作者批判并修正了弗洛伊德关于人的"死亡本能"的理论。作者认为，不能用人的本能来解释人的破坏性行为；不同程度的破坏性和人身体中的其他后天获得的因素有关，和人所处的社会结构的差异有关；破坏的程度随文明的发展而增长。作者以他对某些历史人物的研究，特别是以他对希特勒所作的心理传记来证实自己的观点。

本书共分三部分，计十三章。以下选译的是该书导论和第三部分第十章的前面几节。

导论：本能和人的感情

在全国范围和世界范围暴力和破坏性的日益增长已经使专家和一般公众同样把注意力转向对攻击行为的本质和原因的理论研究。他们如此关注攻击的本质和原因并不奇怪；令人惊异的倒是这种先入之见如此盛行，特别是在心理学研究巨匠弗洛伊德修正了自己早期以性的内驱力为核心的理论之后，在 20 世纪 20 年代已经系统地阐述了一种新的理论，在这种理论中，他把破坏的感情（“死的本能”）看作是和爱的感情（“生的本能”“性欲”）具有相等的力量。但是，公众仍然认为弗洛伊德主义把里比多看成是人的主要的感情，这种感情只受自我保存的本能遏止。

这种情况只是在 60 年代中叶才得以改观。发生这种变化的原因之一可能是暴力的程度和战争的恐怖在全世界范围内已经超越了某种界限。但是一个起作用的因素是一些论人的攻击的著作的出版，特别是康拉德·洛伦兹 1966 年撰写的《论攻击》的出版。洛伦兹是动物行为① 领域、特别是鱼类和鸟类行为领

① 洛伦兹给动物行为的研究取了“生态学”(ethology) 这个名字，这是个非常奇特的术语，因为从字面上讲生态学指“行为科学”(从希腊语 ethos“行为”、“准则”而来)。为了用它来表明动物行为的研究，洛伦兹应当称它为“动物生态学”。当然，他不愿意限定生态学的含义；他认为人的行为应当归入动物的行为之内。饶有兴味的是早在洛伦兹之前，约翰·斯图亚特·米勒(John stuart mill)，已经创造了“生态学”这个术语，用它来指性格的科学。如果我们想用一句话来说明本书的要点，那么我们会说，它研究的是米勒意义上的“生态学”，而不是洛伦兹的。

域的著名的学者，他决定冒险闯入自己几乎无经验或能力的人的行为领域。尽管《论攻击》遭到大多数心理学家和神经学家的否定，但是它还是成了畅销书，而且深深影响了极大部分受过教育的团体，他们当中的许多人接受了洛伦兹的观点，把它看作是这个问题的最终的答案。

一个风格迥异的作家罗伯特·阿德里的早期著作(《非洲的起源》(1961年)和《本土必须履行的责任》(1967年)大大促进了洛伦兹的观点的普及。阿德里不是一个科学家而是一个天才的剧作家，他把许多关于人的雄辩之缘起的材料编排在一起，尽管这是要去证明人的天生的攻击性的非常偏执的信念。接踵而至的是动物行为研究者的著作，诸如德斯蒙特·莫里斯的《裸体的类人猿》(1967年)和洛伦兹的信徒埃布尔·埃贝斯菲尔德的《论爱和恨》(1972年)。

所有这些论著基本上包含有共同的论题：在战争、犯罪、个人的争论中表现出来的人的攻击行为和全部破坏的和施虐的行为是由于种系发生的循序生成的天生的本能，这种本能总是在寻求释放的机会，期待适当的机会表达出来。

洛伦兹的新本能论之所以如此成功，并不是因为他的强有力的论证，而是因为人们对这些论题太敏感了。对那些担惊受怕而又感到无力去改变破坏进程的人们来说，这种理论使我们确信暴力根源于我们动物的本能，根源于不可驾驭的攻击的内驱力，是我们可能做的最好的事情，正如洛伦兹断言的，是理解这种内驱力之力量的进化规律的理论，还有比它更受人们欢迎的理论吗？天生的攻击性理论轻而易举地成了意识形态，它有助于缓和我们对将要发生的事情的恐怖，使无能为力的感觉合理化。

还有另一个原因使我们宁愿采纳本能主义理论的简单答案，而不愿对破坏行为的起因作严肃的研究。后者要求对现成的意识形态理论的基本前提提出质疑；我们必须分析我们的社会制度的不合理性而且要冒犯在"防卫""荣誉""爱国主义"等庄严词句背后隐藏着的禁忌。几乎可以说，对我们社会制度的深层进行分析，可以揭示破坏性日益增长的原因，或提出减少破坏性的途径和手段。本能主义的理论想要取消我们进行这种分析的艰巨任务。这表明，即使我们都注定要灭亡，我们至少能怀着"本性"迫使我们遭此命运的这种信念而灭亡，而且表明，我们理解为什么已经发生的事情必定如此发生。

假定在心理学思想中有一种暂时的联盟，那么对洛伦兹关于人的攻击理论的批评就可望适合心理学中另一种占支配地位的理论，即行为主义理论。和本能主义相反，行为主义理论对驱使人以某种方式行为的主观力量不感兴趣；它不关心他所感受到的，而只对他行为的方式和塑造他行为的社会条件感兴趣。

只是在20年代，心理学注目的焦点从人的情感转移到人的行为，同时，激情和感情，至少从科学的观点看，作为不相干的材料在许多心理家的视域中消失了。心理学中主导学派的课题是行为而不是行为着的人；"心理科学"转变为关于动物和人的行为工程的科学。这在斯金纳的新行为主义理论中已经发展到顶点，这种理论在当今美国大学里最普遍地为人们所接受。

我们很容易找到心理学中的这种转变的原因。人的研究者比任何其他科学家更受其社会氛围的影响。这不仅因为他的思维方式，他的兴趣，他提出的问题，就如在自然科学中一样，在一定程度上，全部地由社会决定，而且因为在他的范围内，课题本身——人，也是由社会决定的。只要心理学家说到人，他的模型

就是他周围的人——几乎是他自己在现代工业社会里，人的思想划一，感情贫乏，而且视感情为无用的累赘——心理学家如此，他们的课题也是如此。行为主义理论似乎正合他们的心意。

现在，在本能主义和行为主义之间作一选择不利于理论进步。两种主张都是依赖独断的先入之见作出的"单一解释"，而且要求研究者用材料去适应这一或那一解释。但是，我们确实面临着是接受本能主义还是行为主义的选择吗？我们不得不在洛伦兹和斯金纳之间作出选择，而没有其他选择了吗？本书肯定地认为还有他种选择，而且正要考察其本质是什么的问题。

我们必须区别人的两种截然不同的攻击。第一种是当人的生存利益受到威胁时，他和动物共有的、种系发生循序生成的攻击(或逃遁)的冲动，这种防卫的、"良性的"攻击满足个体和物种的生存的需要，它是生物学意义上的适应，当威胁不再存在时，这种攻击便终止了。另一类攻击是"恶性的"攻击，即残忍性和

更新性质的理论在科学上是站不住脚的)。但是,洛伦兹走得更远。通过一系列独创的构想,他认为任何人的攻击,包括杀戮和施虐,是生物学上特定的攻击,由于一系列因素,它们是从有益的力量变为破坏的力量。然而,众多的经验材料否定这种假定,以至它毫无立足之地。对动物的研究表明,哺乳动物——特别是灵长目尽管有许多防卫攻击,仍然不成其为杀戮者和施虐者。古生物学、人类学和历史提供了反对本能主义观点的充分的例证:(1)人类各群体在破坏的程度方面有着根本上的区别,这种事实很难用天生的破坏性和残忍性的假设来解释;(2)不同程度的破坏性可能和其他的身体因素有关,和各自社会结构中的差异有关;(3)破坏程度随文明的发展而增长,而不是相反。确实,天生的破坏性的情景与其说和人类史前史相符,还不如说和历史更相符合。如果人仅赋有自己和动物祖先共同具有的生物学上的适应性攻击,那么他可能是相对安宁的存在物;如果黑猩猩中有心理学家,那么它将不会把攻击看成是应当撰书加以讨论的令人困扰的难题。

但是,人不同于动物,因为他是杀戮者,他是唯一的毫无理由的(不管是生物的还是经济的理由)残杀和虐待自己物种成员的灵长类动物,而且他还由此感到满足。正是这种生物学上非适应性的、非种系发生循序生成的"恶性"攻击,构成人种生存的现实问题和危险,本书的目的就是分析这种破坏性攻击的本质和条件。

区分良性——防卫性攻击和恶性——破坏性攻击,要求进而更基本地区分本能和性格,或确切地说,要区分源于心理需要的内驱力(官能内驱力)和源于人的性格的那些特殊的感情("植根于性格的,或人的感情")。本书将以更大的篇幅进一步讨论

本能和性格的区别。我将表明，性格是人的第二"本性"，即没有得到完满发展的本能的替代；此外还要表明，人的感情（例如对爱、温情和自由的追求，对破坏、施虐狂、受虐狂的渴望，对权力和财富的贪欲）是对"生存需要"的回答，而反过来又植根于人的生存的真正的条件之中。简略地说，本能是对人的生理需要的回答，以性格为条件的感情是对其生存需要的回答，它们是人特有的。虽然这些生存需要对任何人来说都是相同的，但涉及到人的占支配地位的感情，则是不同的。举例来说，人或者由爱的本能驱使或者由破坏的感情驱使；在每一种情况中，他都满足了自己生存需要的一方面："产生结果"的需要，或推动某物，"对其产生不利影响"的需要。不管人的主导的感情是爱还是破坏性，主要取决于社会环境；然而，这些环境能起作用，跟人的生物学的特定的生存处境和从中产生的需要有关，而和不确定的、可塑的、没有差异的心理无关，就如环境决定论所假定的那样。

但是，当我们想要知道人的生存条件时，我们必须进一步问：人的本质是什么？人之成为人靠的是什么？不用说，社会科学中现时的趋势对这种问题的讨论并非很适宜。人们一般把这些问题看作是哲学和宗教的课题。根据实证主义的观点，它们被看成是不要求任何客观有效性的纯主观的思辨。在这一点上对后面提供材料作复杂的论证似乎不合时宜，我们将满足于能说上几句。当我们试图定义人的本质时，我们不会援引像海德格尔和萨特那样的形而上学思辨所达到一种抽象。我们诉诸人作为人所共有的现实的生存条件，以至每一个体的本质跟它所属类的生存是一致的。通过解剖的和神经生理结构的经验分析以及对作为人类物种特性的人的心理相互关系的经验分析，我们得出人的本质的概念。因此我们把解释人的感情的原则从弗

洛伊德的生理学的原则转换为社会生物的和历史的原则。因为人类这种物种可以用解剖的和神经病学和生理学的术语来定义，我们也应能用心理学的术语把他定义为类。借以处理这些问题的观点可以称之为存在主义的观点，尽管不是在存在主义哲学意义上的观点。

这种理论基础提供了使我们可能详细讨论各种各样植根于性格的恶性攻击的形式，特别是施虐狂形式——要求对别的感性存在物有不受限制的权力的感情和恋尸——毁灭生命的感情和对任何死亡的东西、正在衰败的东西、纯粹机械的东西的迷恋。通过对一些刚去世的著名的施虐狂，破坏者：希姆莱，希特勒的性格的分析有益于理解这些性格结构。

在描述了这种研究将要遵循的步骤之后，我们在此指出读者在下面章节中会发现的某些一般的前提和结论可能是有用的：(1)我们不会关心与行为着的人相分离的行为；我们探讨人的内驱力，不管它们是否能够在即时观察到的行为中表现出来。这就是说，关于攻击现象，我们会研究攻击性冲动的起源和强度，而不会研究独立于其动机的攻击行为。(2)这些冲动可能是意识到的，但是更经常的是未被意识到的。(3)在大部分时间里，它们汇集于一个相对稳定的性格结构中。(4)如果我们更一般地阐述，那么可以说，这种研究以心理分析理论为根据。由此可见，我们将要使用的方法是一种心理分析方法。通过阐明可观察的材料，通常是对有意义的材料来揭示这种无意识的内在现实。可是"心理分析"这一术语不是指经典的理论，而是指对经典理论的某些修正。我们在后面会讨论这种修正的要害；在这一点上我只想说，它不是以里比多理论为根据的心理分析，因此就避免了本能主义概念，人们一般认为这种概念是弗洛伊德

理论的真正的本质。

不管怎样，弗洛伊德理论和本能主义理论的这种一致是极易引起人们怀疑的。事实上弗洛伊德是第一个现代心理学家，和主流派相比，他侧重研究人的感情领域——爱、恨、抱负、贪婪、嫉妒、羡慕等；这些原先只由戏剧家和小说家研究的感情经由弗洛伊德成了科学探讨的课题。①这也可以解释为什么艺术家比精神病医生和心理学家更热忱欢迎和更能理解地接受弗洛伊德的著作——至少在他的方法成了满足日益增长的心理疗法要求的手段之前是如此。艺术家们在这一点上感到，弗洛伊德是第一个研究他们的课题的科学家，是研究人的"灵魂"的秘密深处和最微妙表现的科学家。超现实主义最明显地表明弗洛伊德对艺术家思维的影响。和比较陈旧的艺术形式相比，超现实主义不考虑不相干的"现实"，而且不关心行为——与之有关的全部都是主观的经验；只有弗洛伊德的释梦逻辑才不愧为影响它发展的最重要的因素之一。

弗洛伊德只能用他自己时代的概念和术语构想他的新发现。他从来没有摆脱他老师的唯物主义的束缚，正象他已经做的那样他不得不去寻找一种方法把人的感情伪装起来，把它们看成是本能的产物。通过理论方面的艰苦努力他出色地做到了这一点；他把性欲概念扩展到这种程度，以至任何人的感情（除了自我保存）都可以被理解为一种本能产物。爱、恨、贪欲、虚荣、抱负、贪婪、嫉妒、残忍、温顺——都被强制纳入这种框架的约束之中，而且从理论上把它们作为各种各样的自恋的、口唇

① 大多数较为古老的心理学，如佛教、古希腊和中世纪以及直至斯宾诺莎的近代心理学的作品，都借助于精心的观察（尽管没有实验）和批判的思考相结合的方法，研究他们的主要课题——人的感情。

期的、肛门期的和生殖器期的里比多表现的升华或对其反应的结构加以研究。

然而，弗洛伊德在其第二时期的著作中试图通过一种新的理论来突破这种框架。这种理论是走向理解破坏性的决定性的一步。他认识到生命不是由两种利己的内驱力，即求得食物的内驱力和性的内驱力支配的，而是由两种感情——爱和破坏——支配的，这两种感情没有饥饿及性欲在生理学生存意义上所起到的相同作用。但是，由于弗洛伊德仍然受自己的理论前提的束缚，他称这两种感情为“生”的本能和“死”的本能，因此他赋予破坏性以人的两种最基本感情之一的重要地位。

本书的研究使追求爱的感情和破坏、虐待、控制、使人服从的内驱力从其被迫联姻的本能中解放出来。本能是纯粹自然的范畴，而以性格为基础的感情是社会生物的、历史的范畴。① 尽管它们不直接对肉体的生存有用，但是它们和本能一样强烈，甚至比本能还要强烈。它们是人对生活的兴趣、热情和兴奋的基础；它们不仅是人的梦想产生的，而且是宗教、神话、戏剧产生的材料——所有这些都使生活变得有价值。人好象杯中掷出的骰子，除了作为对象他就不能生活；当人降到饲食机器或繁殖机器的水平时，纵使他具备他所需要的全部安全感，也仍然会感到痛苦不堪。人寻求戏剧效果和兴奋；如果他不能在更高的水准上得到满足，他会为自己创造破坏性的戏剧。

现代的思想环境鼓励这种格言：动机只有为官能所需时它才可能紧张起来——即只有本能才有强烈的激发力。如果我们

---

① 参见 R. B. 利文斯通（1967 年）关于它们之中有些东西和大脑有关的程度问题的论述；在第十章讨论。

摈弃机械论和简化论的观点，而且从定形论的(holistic)前提出发，我们就会明白，必须根据其对整个有机体的生活过程的功能来看待人的感情。感情的强度并不取决于特殊的生理需要，而取决于整个有机体生存的需要——肉体的和精神的成长需要。

只有在生理的需要已经满足之后，这些感情才不会是强烈的。它们存在于人的生存根基中，而不是当正常的、"较低级的"需要满足之后我们可以提供的一种奢侈品。人之所以会自杀是因为他错误地理解了他们的爱、权力、荣誉和复仇的感情。由于缺乏性满足而自杀的情况是不存在的。这些非本能的感情刺激了人，使他激情满怀，使生活变得有价值；正如法国启蒙时期的哲学家霍尔巴赫曾经说过的："没有感情或欲望的人就不成其为人。"它们是如此强烈正是因为没有它们人就不成其为人。①

人的感情使人从单纯的事物变为英雄，使他成为不管巨大的磨难也要创造生活意义的存在。他想成为自己的创造者，使自己的未完成的存在状态变为具有某种目标和某种目的的存在状态，因此他能获得某种程度的一体化。人的感情不是那种因童年时期的创伤而引起的可以得到充分解释的平庸的心理情结。一个人只要超出简化论心理学范围，并且承认它们本身的情况，就能理解它们：人试图弄懂生活的意义，而且去体验在既

① 霍尔巴赫的这一陈述当然要根据他那个时代的哲学思想的背景才能为人理解。佛教和斯宾诺莎的哲学关于感情的概念是完全不同的；从他们的立场来看，霍尔巴赫的描述对大多数人来说在经验方面可能是真实的，但是他的观点正好是他们所考虑的作为人的发展目标的对立面。为了辨明这种差异，我提出"非理性的感情"，诸如抱负和贪欲，和"理性的感情"诸如爱和对全部感性的存在物的关怀（我在后面会论及）的区别。但是，和本书相关的东西不是这种差异，而是生命主要与自我维持有关这一非人性的观念。

定的环境下他所能获得的(或者他相信他能获得的)最佳的感情的强度和力度。感情是他的宗教、他的崇拜，他的仪礼，如果它们不为他的群体所称道，他必须把它们隐蔽起来(甚至对自己也隐蔽起来)。确实，通过行贿和敲诈，即通过巧妙的调节，人们可以劝他放弃自己的“宗教”而皈依一般的非自我的、自动控制的崇拜。但是这种心理疗法剥夺了他作为人而不是作为物的最完美的东西。

实际情况是这样的，任何人的感情，不管是“善的”还是“恶的”，只有当人试图使自己的生活有意义，而且超越了平庸的仅仅维持生计的生存时，他才能理解这种感情。只是在他能够通过调动促进生活的感情，并因此体验到较高的生命活力的意义，而且使这种感情和他过去存在的感情溶为一体，“使自己转而相信”创造生活意义的新途径时才有可能改变人的个性。如果这种情况不发生，他可能被驯化，但是不可能被治愈。即使促进生活的感情对于力量，快乐，一体化和生活力的意义比破坏性和残忍性的意义来得大，但是后者和前者一样能够回答人的生存问题。甚至最大的施虐狂和最具破坏性的人也是人，他们和圣人一样是人。人们称他为扭曲的人，病人，他对已经出生的人所提出的挑战不能作出更好的回答，而且这是确确实实的；人们称他是在寻求拯救① 时误入歧途的人。

然而，这类思考决不意味着破坏性和残忍性不是邪恶的；它们只是意味着罪恶是人的。它们确实从肉体的和精神上毁灭人

---

① 拯救“Salvation”这个词来自拉丁语词根 Sal，“盐”(在西班牙语里 Salud，“健康”)。此意来自盐使肉免于腐败这个事实；“拯救”(“Salvation”)是使人免于腐败(保护他的健康和幸福)。就这个意义来说(在非神学的意义上说)，每一个人都需要“拯救”。

的生命，不仅毁灭受害者，而且毁灭毁灭者自身。它们构成一种悖论：它们表示，在追求生活的意义的时候，生命反过来反对自身。它们是唯一的、真正的堕落，理解它们并不意味着宽恕它们。如果不理解它们，我们便无法认识到我们怎样来减少它们，而且无法认识到什么因素会促使它们的增长。

这种理解在今天尤为重要，因为今天对破坏性——残忍性的敏感性正在急剧削弱，而恋尸对死亡的、正趋衰亡的、非生命的、纯粹机械的事物的迷恋在我们整个控制论的工业社会中日益增长。这种恋尸精神最初由 F. T. 马里内蒂 (Marinetti)在他的 1909 年的《未来派宣言》中以文学的形式表达出来的。在最近十年的许多艺术和文学作品中我们可以看到同样的倾向，这些文学艺术作品显示出对全部已经腐朽的、死亡的、毁灭的和机械的东西特别迷恋。长枪党党员的箴言，“死亡万岁”，有可能成为一种社会的秘密原则的危险，在这个社会里，借助机器征服自然构成进步的真正意义，活生生的人成了机器的附属物。

本书的研究试图阐明这种恋尸感情的性质和哺育它的社会条件。从任何广泛的意义来说，结论将是，只有通过在我们社会结构和政治结构中的会使人复归到社会的最高地位上的激烈的变革，才能获得成功的治疗办法。对“法律和秩序”的追求(而不是对生命和结构的追求)与对更严厉地惩罚犯罪的要求，以及某些“革命家”对暴力和破坏的迷恋都只是当代世界的强烈的恋尸感情的进一步的实例。我们必须创造条件，使这种未完成的和不全面的存在——人(自然界中独一无二的)的成长成为整个社会安排的终极目标。真正的自由和独立，以及一切形式的剥削性控制的终结是调动生命之爱的条件，是可以击败死亡之爱的唯一力量。

第十章　恶性攻击：各种前提

一、前　　言

生物学的适应性攻击是为生命服务的。即使我们需要更多的信息来加以说明，在生物学和神经生理学方面我们原则上仍然可以这样理解。这是人和其他动物共同具有的内驱力，尽管我们在前面已经讨论过两者的某些差异。

人可能被各种冲动驱使去杀戮，去施虐，而且他感到有如此做的渴望，这是人所特有的；他是唯一可能成为自己物种的杀戮者和破坏者的动物，缺乏生物或经济的合理效益。下面讨论这种生物的非适应的，恶性的破坏性。

我们要记住，恶性攻击是人特有的，不是从动物的本能中派生出来的。它对人的生理学意义上的生存没有用处，然而它是人的精神功能的重要部分，在某些人和某些文化中它是占支配地位的强烈感情，尽管在其他的人和文化中不是如此。我试图表明，破坏性是对植根于人的生存心理需要的一种可能的回答，而且，它之所以产生，如上所述，是因为**不同的社会条件与人的生存需要的相互作用**。这种假定必然奠定一种理论基础，在这个基础上我们可以考察下述问题：什么是人的生存的特殊条件？人的本性或本质是什么？

尽管当代思潮、特别是心理学方面的思潮不太适应于这些问题，人们通常认为这些问题属于哲学领域和其他纯思辨的领

域，在下面的讨论中，我想证明，在这方面的的确确存在着经验考察的范围。

二、人 的 本 性

不言而喻古希腊以来的大多数思想家认为，存在着某种所谓的人的本性这个东西，即构成人的本质的东西，人们对于什么东西构成人的本质的问题看法各异，但有一点看法是一致的：这种本质存在着某种人之为人的东西。因此人被定义为理性的存在，社会的动物，能够制造工具的动物，或者制作符号的动物。

最近，人们已经开始向传统的观点提出疑问。这种变化的一个原因是人们日益强调对人的历史的研究。人性的历史考察表明，我们时代的人和先前时代的人是如此不同，以致要假定人在任何时代都有某种共同的可以称之为“人的本性”的东西是不现实的。特别是在美国，文化人类学的研究大大加强了这种历史的探究。对原始人的研究已经发现如此多样的风俗习惯、价值、感情和思想，以致许多人类学家提出，人生来是一张白纸，每一种文化在其上面书写自己的文章。造成这种否定固有的人性的倾向的另一因素在于，人们经常谴责在这个概念的庇护下有人干出最无人性的行为。例如，亚里士多德和直至18世纪的大多数思想家，都以人的本性的名义捍卫奴隶制；为了证明资本主义社会形式的合理性和必要性，学者们已经试图为攫取财富的渴望性、竞争性和作为人的天生秉赋的自私性寻找例证。有人在承认这些令人讨厌的人的行为，如贪婪、谋杀、欺骗和说谎不可避免时，他一般玩世不恭地称其为“人的本性”。

怀疑人的本性概念的另一个理由在于进化论思想的影响。因为人开始被看作是在进化过程中发展着的，所以滞留在他本

质中的实体性概念是站不住脚的。但是我认为正是从人的进化的观点出发，我们可以期望达到对人的本性问题的新的洞见。卡尔·马克思、R. M. 巴克(Buck)、泰亚尔·德·夏尔丹(Teilhardde Chardin)、T. 多布赞斯基(T. Dobzhansky)已沿着这个方向作出了新的成就；我在本章也作同样的研究。

赞成人的本性存在的假定的主要论据是，我们可以用形态学的、解剖学的、生理学的和精神病学的术语来定义人的本质。事实上，我们借助那些我们可以清楚地把人和最发达的灵长目区别开来的姿式、大脑的构成、牙齿、食物和其他许多因素，给出准确的、为人们普遍接受的作为类的人的定义。如果我们不退回到把人的肉体和心灵看作是各自独立的领域的观点，那么我们必须假定，作为类的人在精神和肉体方面都是可以定义的。

达尔文本人正好意识到这一事实，人作为人，其特征不仅在其特殊的肉体方面而且也在其特殊的心理秉赋方面。他在《人的遗传》中提到的最重要的一些秉赋如下[由G·G·辛普森(Simpson)缩略和意译]：

> 和人的较高级的智能相应，他的行为是较灵活的，较少反射的或本能的。
>
> 人和那些相对高级的动物都具有诸如好奇心、模仿、意向、记忆和想象等复杂因素，但是人在更高的层次上具有这些因素而且以更复杂的方式运用它们。
>
> 至少，人超出动物，他以理性的方式推理并改善他自己行为的适应本性。
>
> 人有规则地以变化多端的方式使用和制造工具。
>
> 人是有自我意识的；他反思自己的过去、未来、生与死等等。
>
> 人进行抽象的思维而且发展了相关的符号理论；这些能力的最基本的和最复杂的发展成果是语言。

有些人有美感。

大多数人有宗教意识，宗教意识这个词广泛地包括对迷信的、超自然的，或精神的东西的敬畏、迷信、信仰。

正常的人有道德意识；就后者来说，人是合乎道德的。

人是文化的和社会的动物。而且他已经建立了在种类和复杂性方面独一无二的文化和社会。(G. G. 辛普森，1949 年)

如果我们仔细考察达尔文列出的心理气质，那么有些因素是突出的。他提到某些人所独有的和动物迥异的单独的因素，例如自我意识，符号和文化的创造，审美感，道德感和宗教意识等。这一系列人所独具的特征由于只是单纯地加以描述和罗列，不成体系，而且也没有尝试着对其共同条件加以分析，所以这一列举受到了损害。

他在自己列举的因素中没有提到人特有的感情和激情，例如温情、爱、恨、残忍、自恋、施虐狂、受虐狂等等。他把其他的东西看成是本能。在他看来，任何人和动物所共有的，特别是灵长目，有某种共同的本能。它们都有同样的感觉、直觉和知觉，同样的热情、感情和激情，甚至更为复杂的诸如嫉妒、怀疑、竞争、感激和宽宏大量等感情；他们进行欺诈而且图谋报复；他们有时候对荒谬的东西极其敏感，而且他们甚至有幽默感；他们感受到惊奇和好奇心，他们据有相同的模仿能力、观念的联想和推理，尽管在程度上极不相同。(C・达尔文，1946 年)显然，我们把人最重要的感情看作是人所独具的，不是从我们的动物先祖那里继承来的，在达尔文理论中找不到依据。

自达尔文以来研究进化的学者的思想先进性集中表现在现代杰出的研究者 G・G・辛普森的观点中。他坚持认为人有某种不同于动物的属性。他写道，"认识到人是动物这一点是很重

要的，但是更重要的是认识到，人所独有的本性的本质恰恰在于其他任何动物都不具有的那些特性。他在自然中的地位和他的最高意义，不是由他的动物性规定的，而是由他的人性规定的。"（G·G·辛普森 1949 年）

辛普森提出，理智、灵活性、个体化和社会化这几个相互联系的因素是人的基本的定义。即使他的回答并不令人十分满意，但是他试图把人的基本特性看作是互相联系的并植根于一个基本的因素，而且他认识到从量变到质变的转化，这是超越达尔文的有意义的一步。（G·G·辛普森，1944 年；1953 年）

从心理学角度看，在描述人的特殊需要方面，亚伯拉罕·马斯洛（Abraham Maslow）作出了最著名的一种尝试，他制定了人的"基本需要"表——心理的和审美的需要，安全、相属关系、爱、尊敬、自我实现、知识和理解的需要。这张表是不成系统的单纯罗列，遗憾的是，马斯洛不想分析人的本性中的这类需要的共同根源。

根据人类的生物和精神的特殊条件定义人的本质，这首先引导我们去思考人的诞生问题。

想要知道人的个体什么时候诞生看来是简单的，但事实上完全不象看起来那么简单。可能的回答是：在怀孕期、在胎儿已呈定形时，在分娩中，在断奶结束时；或者有人甚至会声称大多数人直到他死亡之时还未完全诞生。我们最好拒绝为个体的"诞生"固定一个日子或一个时刻，而情愿提出个人在诞生进程中的过程。

如果我们提出人作为类在什么时候诞生的问题，就更难回答了。我们几乎不知道进化的过程。在此我们正在研究千百万年的事情；我们的认识以其意义仍然有很大争议的骷髅和工具

的发现为根据。

然而，不管我们的知识如何不充分，仍然有一些数据，向我们提供我们所说的人的诞生的一般图景，尽管这些数据在细节方面需要修正。我们可以追溯到大约 15 亿年前的单细胞生命起源，或者追溯到大约 2 亿年前的原始哺乳动物的诞生，来确定人的胚胎期，我们可以说，人的发展肇始于可能生活在1400万年前或更早些的人的类人猿的祖先，我们可以从最初的人即直立人的外表来确定人的诞生的日期，人们在亚洲发现了这种人在约 100 万年到 50 万年前(北京人)各种各样的标本；或者从仅约 40 万年前诞生的现代人来确定人的诞生的日期，这种现代人在所有的生物学方面和今天的人没有什么区别。确实，如果我们根据历史时代看人的发展，那么我们会说，从严格意义上说人只是在几分钟前诞生的。或者我们甚至会认为，他仍然在诞生过程中，脐带还未割断，而且各种复杂的情况已经产生，它使人们困惑不解：人将不断地诞生还是将会流产？

大多数研究人的进化的学者，根据本杰明·富兰克林人是工具制造者的定义，以一个特殊的事件：工具的制造，来确定人的诞生日期。马克思尖锐地批评了这种定义，他认为这是"美国佬的特征"。① 在现代作家中，芒福德最令人信服地批判了这种以制造工具为根据的倾向。

我们必须在人的进化过程中去寻找人的本性概念，而不是在诸如制造工具等人的独特方面去寻找。制造工具和生产同样十分明显地具有当代的令人困惑的痕迹。我们必须在标志人的诞生的两个最基本的生物学条件合成的基础上，达到对人的本

① 参见我(1961 年，1968 年)对马克思关于人的本性概念的理解。

性的理解。其一是由本能决定的行为不断递减。① 即使考虑到关于人的本能性质问题上许多保守的观点，人们一般也赞同，动物的进化阶段越高，在脑子中严格决定的和种系发生的循序生成的陈规化行为模式的成分越少。

我们可以把由本能决定的行为不断递减的过程描述成一连续统，在其零点的终端我们会发现动物进化的最低级形式，它们具有最高级的本能决定；这种本能决定随动物的进化而不断递减，进化到哺乳动物时递减达到一定的水平，一直进化到类人猿时它还在递减，而且我们甚至在这里发现猴子和类人猿之间的鸿沟，就如耶基斯在他们的典型的研究中表明的那样。（R. M. 耶基斯和 A. V. 耶基斯，1929 年）本能决定在人那里达到最大程度的递减。

我们在动物进化中看到的另一种倾向是大脑的生长，而且特别是新的皮质的生长，我们可以把进化描绘为一连续统——在终端，最低级的动物，具有最原始的神经结构和相对少量的神经细胞；在另一终端，人，具有较大的和较为复杂的大脑结构，他的新的大脑皮质甚至 3 倍于自己的类人猿祖先的皮质，而且有一个数量令人难于想象的中央神经索。②

因为考虑到这些材料，所以我们可以把人定义为在本能决定已经达到最低限度而大脑发展已达到最高限度的进化点上产生的一种灵长类。在以前动物的进化中，这种最低限度的本能决定和最大限度的大脑发展的结合从来没有发生过，而且从生物学方面说，它总是构成一种全新的现象。

当人产生时，他的行为几乎不受他的本能特征的指导。除了某些基本的反应，例如对危险或性刺激的反应外，不存在可以告诉他在大多数场合下怎样作出决定的遗传下来的程序，而在

这些场合下，他的生活可能就依赖于正确的决定。因此，从生物学方面看，人似乎是最无依无靠的而且是全部动物中最脆弱的动物。

人的大脑的非凡的发展弥补了他的本能的不足吗？

从某种程度讲，确乎如此。人由理智的指导作出正确的选择。但是我们也知道，这种工具是多么软弱无力和不可信赖。它容易受人的欲望和感情的影响，并屈服于这种影响。人的大脑，作为弱化了的本能的替代物是不足的，而且它使生活的任务极大地复杂化了。我并不是以这一点来指工具性的理智，即为了满足某人的需要把思想用作支配对象的工具；归根到底，人和动

---

① 为了简化讨论，我这里以宽松的形式使用本能这个词。不是在作为排除学习的本能的陈旧的意义上，而是在“机体的内驱力”的意义上使用这个词。

② C. 贾德森·赫里克（Judson Herrick）已设法提出关于神经沟回潜能的相似的观点：“大脑皮质的每一个神经细胞在一个很复杂的、非常精致的神经纤维聚合点上纠缠在一起，其中一些来自很远的地方。可以有把握地说，大多数皮质的神经细胞直接地或间接地和每一层皮质域有关。这是皮质联系过程的解剖学基础。这些联合起来的神经纤维相互结合，形成一解剖学上的机构，在皮质联合成序列时，允许许多不同的皮质神经细胞的功能组合，这种组合的数目远远超出天文学家在测量行星距离时提出的任何数字……正是造成神经要素这类组合和重新组合的能力决定该系统的实际价值……如果一百万皮质神经细胞互相联结，在一个只有两个神经细胞组中，每一个都尽可能地组合，那么中央神经索因此而提供的不同形式的组合数目或许要用$10^{2,783,000}$来表达……在已知的皮质结构的基础上……在解剖方面存在的可用于由视网膜的形象同时刺激起来的视域皮质神经细胞的简短系列的细胞间联结的数目……会大大超出$10^{2,783,000}$，这已经作为仅有两个神经细胞组的理论上可能的组合提出来。”（C. J. 赫里克，1928年）为便于比较，利文斯通补充道：“联想到宇宙中的原子数目估计约为10^{66}个。”

物，特别是和类人猿都具有这种理智。我指的是人的思维借以获得完全新的性质、即自我意识的那方面。人是唯一的不仅认识对象而且知道他的认识的动物。人是唯一的不仅有工具性的理智而且还有理性的动物，他有利用自己的思维客观地理解——即按照事物本来面目认识事物本质的能力，而且不是把它作为满足自己的手段。人赋有自我意识和理性，他意识到自己独立于自然和其他生物；他意识到自己的无能，意识到自己的无知；他意识到他的归宿：死亡。

自我意识、理性和想象力已经破坏了动物生存所特有的和谐，它们使人变成一种反常，变成宇宙的畸形物。他是自然的一部分，服从物理的规律而且不能改变它们，但是他超越自然。当其是自然的一部分的同时又不复是这一部分；他是没有居所的，然而他被禁锢在他和其他生物共存的家中。他在一偶然的地点和时间里被抛进这个世界，他意外地被迫并违背自己的意志离开这个世界。当他意识到自身时，他认识到自己的无能和自己生存的局限。他决不回避自己生存的二歧性(dichotomy)：他不能使自己摆脱精神，即使他想要摆脱也断不可能；只要他活着，他也不可能摆脱自己的肉体——而且他的肉体使他想要生存下去。

人不可能重复自己物种的模式生活；他必须生活。人是唯一在自然界中感到不自在的动物。而可能感到自己是从天堂里驱逐出来的，是唯一的必须自行解决不可避免的生存问题的动物。他不可能回到和自然和谐共处的前人类的状态中去，而且他不知道，如果他前进将会到达何方。人的生存的矛盾导致不断的不平衡状态。这种不平衡使他和动物区别开来，而动物似乎和自然和谐相处。当然，这并不意味着动物必定过着和平和

幸福的生活，但是它具有随着进化过程其肉体和精神已经适应了的特殊的生态小环境。当人依靠自己的文化已经发现或多或少合适的对付自己生存问题的方法时，人的不可避免的不平衡生存状态，是相对稳定的。但是这种相对稳定性并不意味着这种二歧性已经消失；它只是蛰伏起来，而且只要这种相对稳定性的条件改变，它便会表现出来。

在人的自我创造过程中，这种相对稳定性确实一而再再而三地被破坏。人在自己的历史中改造自己的环境而且在这个过程中改造自身。虽然他的知识增长了，但是他对自己的无知的意识也相应地增强了；他体会到自己是一个个体，而且不只是作为自己部落的一员，因为这一点他的独立感和孤立感也产生了。他创造了更大的和更有效的由强有力的领导者领导的社会单位——而且他变得惊恐不安和俯首贴耳。他达到某种程度的自由——而且变得害怕这种自由。虽然他的物质生产能力增长了，但是在这过程中他变得贪婪和自私自利，他成了自己创造物的奴隶。

每一种新的不平衡状态迫使人寻求新的平衡。通常所谓的人的天生的求进步的倾向确实是人发现新的、(如可能的话)更好的平衡的愿望。

新的平衡并不构成人的完善化的直线进程。在历史上，新的成就往往导致倒退。当人被迫寻找新的解决方法时屡次闯入死胡同，他不得不使自己从这种死胡同解脱出来；迄今的历史确实表明，他已经有这样做的可能。

这些思考提出了一个关于怎样给人的本质或本性下定义的假设。我提出，人的本性不可能以诸如爱、恨、理性、善或恶等某一具体性质来下定义，而只能根据表示人的生存特征的而且已

经植根于正在消失的本能和自我意识之间的生物学上的二歧性之中的根本矛盾来下定义。人的生存的冲突产生了任何人共有的某些心理需要。他不得不克服孤独、无能和失落的恐怖，而且不得不发现使自己和世界联系的新形式，以使自己感觉自如。我已经把这些心理的需要称之为生存的需要，因为它们源于人的生存条件。任何人都有这类生存的需要，而且这些需要的满足对于人保持健全的必要性，就如机体的内驱力的满足对于人维持生存的必要性一样。但是人可用不同方式来满足这些需要。这些方式按社会条件的差异而改变。满足生存需要的不同方式表现在诸如爱，温情，对正义、独立、真理的追求，恨，施虐狂，受虐狂，破坏性，自恋等感情中。我称它们为植根于性格的感情——或者简单地称之为感情——因为它们在人的性格中溶为一体。

在进一步详尽讨论性格概念的时候，有必要指出这一点：**性格是任何非本能追求的相对持久的系统，人通过这个系统跟人的世界和自然的世界相联。**我们可以把性格理解为人的正在丧失的动物本能的替代品；它是人的第二本性。有机体的内驱力（即使通过经验可以改变的）和他们的生存需要是人所共有的。他们并不共有的东西是在他们的各自性格中占支配地位的感情——植根于性格的感情。性格中的差异大致由于社会条件的差异所致（尽管遗传给定的气质也影响性格的形成）；由于这个原因人们可以把植根于性格的感情称之为历史的范畴，而本能则是自然的范畴。然而前者也不是纯粹的历史的范畴，因为社会影响只能通过人的生存的生物学上特定的条件才发生作用。①

我们现在准备讨论人的生存需要和各种植根于性格的感

情，这种感情反过来对生存需要作了不同回答。在开始讨论之前，让我们回顾并提出一个方法问题。我已提出人的精神的“重构”，这种精神可能在史前的开端就已存在。和这种方法明显相悖的是一种理论上的重构，对它来说，不存在任何证据——或它因此会出现的证据。但是并不完全缺乏制定暂时性假设的证据，这些暂时性假设可以被进一步的发现反证或证实。

那些发现提供了证据：人可能早在50万年前（北京人）就有自己的信仰和礼仪，这表明人所关心的东西超出了满足自己物质需要的范围。史前的宗教和艺术（那时是不可分离的）的历史是研究原始人心灵的主要的资料。显然，我不可能阐明这种研究范围中的这种巨大的和尚有争议的领域。我想强调的是，现在可以利用的材料和那些将被发现的关于原始人的宗教和礼仪的材料，未能揭示史前人的心灵本质，除非我们有译解它们的钥匙。我认为，这种钥匙就是我们自己的心灵。不是我们有意识的思想，而是埋藏在我们无意识中的那些思想和感情的范畴，而且它们还是现存于任何文化的任何人中的经验的核心；简言之，它是我想称之为“原始人的经验”的东西。这种原始人的经验植根于人的生存的境况之中。因为这个缘故，它是任何人共有的，而且不必把它解释为种族遗传所得来的东西。

当然，第一个问题是，我们是否可能发现这种钥匙；我们是

① 两种内驱力的这种区别基本上符合马克思所作的区别。马克思提到人的两种内驱力和欲望："不变的"或固定的内驱力和欲望——诸如饥饿和性的冲动——是人的本性的整体的一部分，它们在形式和方向上可以改变，它们在不同的文化中采取不同的形式；"相对的欲望"，"其起源在于它们的社会结构和某些生产和交往的条件。"（K. 马克思和 F. 恩格斯。见我的译本第5卷。）他指出，某些欲望是"非人的"，"堕落的"，"非自然的"和"想象的"。

否可能超越我们心灵的正常的框架而且使我们自身心灵转变为"原始人"的心灵。戏剧、诗歌、艺术、神话已经做到这一点，但是除了精神分析学外，心理学没有做到这一点。各种不同的精神分析学派以不同的方法做到这一点，弗洛伊德的"原始人"是一种历史的构造，特别地组织起来的一伙男性成员，受到父亲的统治和剥削，儿子们奋起造父亲的反，而其内在化是形成超我和新的社会组织的基础。弗洛伊德的目的是帮助当代病人发现自己的无意识。其方法是让他分享弗洛伊德所认为的最早祖先的经验。

即使这种原始人的模式是虚构的，而且相应的"俄狄浦斯情结"也不是人的经验的最深层次，弗洛伊德的假设也展示了完全新的可能性：每一时代和每一文化的任何人和他们的共同的祖先共同具有一种基本的经验。因此，弗洛伊德为人道主义的信念增添了另外一种历史的论据，任何人都享有人性的共同的内核。

C. G. 荣格以不同的，而且在许多方面比弗洛伊德所用的更为精致的方法做了同样的尝试。他对各种神话、仪式和宗教尤感兴趣。他巧妙而且出色地把神话用来作为理解无意识的钥匙，因此他比他的任何前辈更系统、更广泛地在神话学和心理学之间建立起联系。

我这里所指的不仅是利用过去来理解现实和我们的无意识，而且也利用我们的无意识来理解我们的史前的钥匙。这就需要精神分析意义上的自我认识的实践：排除阻挠我们对自己无意识的认知的主要障碍，因此减少我们通过自己的有意识的心灵透视我们内心深处的困难。

如果我们做到这一点，我们就可以理解和我们一样生活在

相同文化中的伙伴，也能理解截然不同文化中的人，甚至能够理解疯子。我们也能感觉到原始人必定体验到的东西、他的生存需要、人们（包括我们自己）以什么方式能够对这些需要作出反应。

当我们看到原始艺术，一直到3万年以前的洞穴壁画，或看到像非洲或古希腊或中世纪的那些根本不同的文化艺术时，我们理所当然地认为，我们理解它们，尽管事实上这些文化和我们的文化从根上说是不同的。我们梦见的符号和神话俨如千百万年前的人当他们醒着时所设想的符号和神话。尽管它们在有意识的知觉方面的巨大差异，它们不正是全部人性的共同语言吗？

如果考虑到现代思维在人的进化方面如此片面地沿着人的身体发展和他的物质文化的线索展开，那么一些研究者对早期人的心灵产生兴趣便不会令人惊讶了。骷髅和工具是这种思维的主要见证物。但是我在这里表述的观点和一些著名的学者相同，他们的整个哲学观点不同于大多数人的哲学观点；我特地援引这些观点，特别是和我自己观点接近的古生物学家 F. M. 伯古尼欧克思（Bergounioux）和动物学家和遗传学家 T. 多布赞斯基（Dobzhansky）的观点。

伯古尼欧克思写道：

> 即使他[人]可以被合法地看作是一种灵长类动物，他具有灵长类的全部解剖的和生理的特征，他单独形成了其起源不可辩驳的生物学意义上的群落……人感到自己被野蛮地和自己的环境分离开来，他在这个世界中茕茕孑立，不知道这个世界的广度和规律；因此他感到不得不历经百般艰辛和挫折去学习他为了生存必须知道的任何东西。他周围的动物开始采集、找水，为防御无数的敌人而回避或逃遁；对它们说来，休息和活动的时间以对食物和睡眠、再生产或防护要求而固

定下来的不变的节奏交替进行。人和自己的环境相分离；他感到孤独、被遗弃，除了他所知道的虚无外他感到对任何东西都一无所知。……因此他的第一情感是生存的焦虑，甚至这可能已把他带到绝望的边缘。(F. M. 伯古尼欧克思，1964年)

多布赞斯基表达了非常相似的观点：

然而，自我意识和先见之明带来了自由和责任的令人恐怖的天赋。人感到他自由地实施自己的某些计划而把另外的计划打入冷宫。他为自己是世界和自己的主人而不是奴隶感到快乐。但是这种快乐是由责任感引导的。人知道他有责任说明自己的行为：他有善和恶的知识。这是极其沉重的负担。任何其他的动物都不必肩负这类负担。在人的灵魂中有一种悲剧的不谐和音。在人的文化的缺点中，这是比分娩的阵痛远为严重的痛苦。(T. 多布赞斯基，1962年)

三、人的生存需要和各种植根于性格的感情

(一) 定向和献身的框架

人的自我意识能力，理性和想象力是超出甚至最聪明动物作为手段的思维能力的新的品质，需要一种被构造出来的，具有内在连贯性的世界的图景和他在这个世界中所处地位的图景。人需要一张自然界和社会世界的地图，没有它，他便会懵懵懂懂，而且不能有目的和始终如一地行动。他将无法指导自己，而且也无法为自己找到一个固定点，容许他组织进入自己大脑的任何印象。不管他是相信对任何事件作出最终解释的巫术和魔术，或相信主宰他生命与命运的祖先的显灵，还是相信褒奖或惩罚他的全知全能的上帝或相信能回答人类所有问题的科学力量，——从他的对定向框架的需要的观点看，不会产生任何差异。他的世界对他有意义，他通过和他周围东西的一致，肯定自

己的观念。即使地图是错的，也完成了它的心理功能。但是地图决不会完全错误的——也永远不会完全正确。它在近似地解释为生活目的服务的现象时，总是充分的。只有达到这种程度，即当生活实践摆脱了自己的矛盾和非理性时，理论的图景才和真理一致。

给人深刻印象的事实是，我们没有发现任何不存在这种定向框架的文化。也没有发现任何没有这种定向框架的个人。一个人可以经常否定自己有这种图景而且相信他按照他的判断力的指导对生活的不同现象和事件逐一地进行回答。但是我们很容易证实，他认为他自己的哲学是理所当然的，因为对他来说，它只是常识，而且他没有意识到他的全部观念依赖——通常为人接受的参照系。当这种人面临一个从根本上不同于他的整个生活观时，他会断定它是"愚蠢的"或"不合理的"或"幼稚的"，而他认为自己的生活观是唯一合乎逻辑的。构成参照系的需要在儿童那里表现得特别清楚。儿童在某一年龄期，极其需要这种定向框架，而且他们经常利用一些适合于他们的材料，自己以机灵的方法作出这种框架。

对定向框架需要的程度解释了一个令许多研究者困惑不解的事实，即受到非理性的、政治的或宗教的或任何其他性质教义影响的人对这些东西感到心安理得，而对一个不受它们影响的人来说，这些显然是毫无价值的构造。原因部分在于领导者启发式的影响和人的可暗示性。但这并不意味着事实的全部。如果对人来说有凝聚力的定向框架的需要不是那样生死攸关的，那么他就不可能那么会受暗示。意识形态越是自称回答了一切问题，就越是具有吸引力；这也可以解释为什么非理性的或者明显不健全的思想体系能够轻而易举地吸引人的原

因。

但是地图不足以成为行动的指南；人也需要有告示他走向何方的目标。动物没有这种难题。它的本能供给它地图，也供给它目标。但是，人由于缺乏本能决定性和有一个大脑允许他设想他可能走的许多方向，所以需要一个总的献身对象；他需要一个献身的对象成为他的全部欲求的焦点和他的全部有效的——不只是人们自封的——价值的基础。这个对象把他的各种能力朝一个方向汇聚起来。它使他振奋，使他超出自己具有其全部疑虑和不安全的孤立的生存，而且赋予生活以意义。因为他献身于孤立的自我彼岸的目标，他超越自身而且告别了绝对的自我中心的囚所。①

人的献身对象总是在变化的。他可能献身于要求他杀死自己孩子的偶像或献身于要他保护儿童的理想；他可能献身于生命的生长或献身于生命的毁灭。他可能献身于聚敛财富，攫取权力、破坏性的目标，或献身于爱、创造性和勇敢的目标。他可以献身于大多数形形色色的目标和偶像；然而，献身对象的差异是极端重要的，而献身需要本身是首要的，生存的需要要求得到满足，不管这种需要是怎样得到满足的。

① 我在神学的参照系里依传统使用"超越"这个词。基督教的思想理所当然地认为，人的超越意味着超越自身达到上帝；因此神学试图通过指出人的超越的需要，证明信仰上帝的需要。然而这种逻辑是错误，除非上帝这个概念在代替"非自我"的纯粹符号的意义上使用。存在着超越自我中心、自恋、孤立的处境以达到和别人联系，向世界开放，逃出自我中心的地狱并因此逃出自我监禁的地狱的需要。象佛教那样的宗教体系不需要上帝和超人的力量就设想出这种超越；因此迈斯特·埃克哈特在他的胆大无匹的公式中也设想了这种超越。

（二）根　　性

当婴儿出生后，他脱离了子宫的庇护；当他处在子宫中时他一直是自然的一部分——他通过自己母亲的身体生活，而且甚至在他出生后仍然比大多数其他动物更依附母亲。而且，甚至当脐带被割断时，他仍然极度渴望不被分离，渴望返回到子宫或者找到新的受到保护的和安全的地方。

但是，通向天堂的道路被人的生物的、特别是被他的神经生理的构造所阻塞。他只有一种选择：或者坚持他的回归渴望，而且用对母亲的象征性依赖来补偿这种渴望（和依赖诸如土地、自然、上帝、民族、官僚政治等象征性替代品），或者进步，并通过自己的努力，通过体验人的兄弟般的关系和摆脱过去的权力，在世界中发现新的根基。

意识到自己分离性的人需要找到他和自己伙伴的新的关系；他的真正的健全依赖这种关系。由于和世界没有感情方面的联系，他会因十分孤独和失落而感到痛苦。但是他可以用不同的和确定的方式使自己和别人联系起来。他可以爱别人，这需要有独立性和生产性；或者如果他的自由意识还未发展起来，那么他可以共生性地和其他人相联系，即通过成为他们的一部分或使他们成为他自己的一部分和其他人联系起来。在这种共生性关系中，他要么努力支配别人（施虐狂），要么被别人支配（受虐狂）。如果他既不能选择爱的方式，也不能选择共生的方式，那么他可以通过唯一的和自己相联系（自恋）的方式来解决问题，于是他成了这个世界，并且他通过爱“自己”而爱世界。这是处理联系性需要的常见的形式。解决问题的最后的和恶性的形式（通常和极端自恋混合在一起）是渴望毁灭任何人。如果没

有人在我之外存在，那么我不必害怕别人，也不必使自己和他们发生关系。通过破坏世界，我得救了，不致于被世界碾得粉碎。

（三）统 一 性

如果人不在自身和自然界以及人的世界之间确立统一性的感觉，那么人将不堪忍受生存的分裂。但是我们有着确立这种统一性的许多途径。

人可以借助毒品、性放荡、斋戒、舞蹈和充斥于各种信仰中的仪式诱发出神或狂喜的状态来麻痹自己的意识。他也可以使自己和动物同一，以重新获得丧失了的和谐，寻找这种统一的形式是许多原始宗教的本质，在原始宗教里，部落的先祖是一个图腾动物，或者在那里人通过象动物那样行为（例如认自己为熊的条顿人的狂暴斗士）或者穿戴动物的假面具使自己和动物一致。也可以通过把全部力量服从于一个毁灭一切的感情，例如，破坏、权力、名誉，或财富等感情来确立统一性。

在麻痹自己理性的意义上说，“忘掉自己”，是全部想要在自身中恢复统一的目的。这是悲剧的企图，因为它或者只能在记忆方面成功（例如在出神时或在酒醉中）或者，即使它是永久的（就如在对憎恨或权力的感情中那样），它使人残缺不全，使人和别人疏远，歪曲他的判断，而且使他依赖这种特殊的感情，就如另外的人依赖烈性毒品一样。

只有一种不扭曲人而可能成功地达到这种统一的途径。在公元前一千年，在世界上已经发展起文明的各地方——中国、印度、埃及、巴勒斯坦和希腊，人们已经作了这种尝试。从这些文化土壤中涌现出来的伟大的宗教教导我们，人不是通过悲剧的努力去摆脱分裂的事实，也不是通过根除理性，而是通过全面地发

展理性和爱的途径，能达到统一。尽管道教、佛教、先知的耶稣教、福音书的基督教有很大差异，但是它们有一个共同目标：达到对同一的体验，不是通过倒退到动物的存在中去，而是通过成为全面的人——人自身中的同一、人和自然的同一来达到这种体验。在2,500年的短暂的历史时期内，人在达到由这些宗教设定的目标的过程中还未作出更大的进步。人的经济和社会发展不可避免的缓慢性，加上各宗教被那些其社会功能是统治人和操纵人的东西所同化，这种事实似乎说明了原因。但是，新的统一的概念在人的心理发展中是革命的事件，就如农业和工业的发明对经济的发展来说是革命事件一样。这个概念永远不会完全丧失；它在基督教的各派中，在任何宗教的神秘性中，在诺阿香·德·弗奥勒(Joachimde Fiore)的观念中，在文艺复兴时期的人道主义者中和在马克思哲学的世俗形式中被带入生活里。

对获得拯救的退步的和进步的方式选择只是社会的历史的选择。每个人面临同样的选择，如果他在已经选择了的社会中不选择退步的解决方法，那他的自由幅度确实是小的——但它是存在的。巨大的努力，清晰的思维和伟大的人道主义者的指导是必要的。(我们最好把神经病理解为个体内部的两种倾向的斗争；深层的性格分析如果成功，会导致进步的解决。)

对人的生存分裂问题的另一种解决方式完全是现代控制论社会的特征，要和社会的作用一致，几乎不去感觉，使自己降为物而丧失自身，生存的分裂被伪装起来，因为人已经和他的社会组织同一了，而且他忘记了他是一个人，用海德格尔的话来说，他成为"一"，一个非人。我们可以说，他是处在"否定的狂喜状态"中；由于他不再是"他"，由于他不再是人而成为一个事物，他忘了他自身。

（四）有 效 性

人意识到自己存在于一个陌生的和不可抗拒的世界中，而他的随之而来的无能感可能轻而易举地使他不知所措。如果他体验到自己是完全消极的、单纯的对象，那么他会缺乏对自己意志的意识，缺乏自己的身份感。为了弥补这一点，他必须获得能够做某事、使某人感动、"造成影响"的感觉，或用最道地的英语说，他必须感到自己是"有效的"。我们今天用这个词关涉到"有效的"演说家或航海家时，意指成功地获得结果的人。但这是"使有效"原意的退化。和使有效同意的词是：使发生、完成、实现、进行、履行等；有效的人是具有做、实现、完成某事的能力的人。能够使某件事有效是断言某人不是软弱无力的，而是活生生的、能起作用的人。能够使之有效意味着是能动的而不曾是受影响的；是能动而不是被动的。归根到底，它是某人存在的证据。因此可以这样来叙述这条原则：**我存在，因为我生效。**

许多研究已经强调了这种观点。游戏的杰出解释者 K. 格鲁斯在本世纪初写道，儿童游戏的基本动机是"以成为一个原因为乐"；他就是如此解释儿童因把碗碟弄得叮当作响，把东西弄得团团转，捏泥块和类似的活动而感到快乐的原因的。他的结论是："我们要求关于结果的知识而且要求成为这些结果的制造者"。（K. 格鲁斯 1901 年）50 年后，皮亚杰也表述了类似的观点，皮亚杰观察到儿童对由自己的运动而产生的对象特别感兴趣。（J. 皮亚杰 1952 年） R. W. 怀特在把人的一个基本动机描述为"能力的动机"时也使用了类似的概念，而且提出"effectance"这个词是能力的动机方面。（R. W. 怀特，1959 年）

同样的需要表现在这样一个事实中，15 个月到 18 个月年

龄的某些儿童说出的第一个句子是重复的、“我做——我做”的某种变化形式，而且“我”经常在“我的”之前被首次使用。(D. E. 谢克特 1968 年)①由于儿童的生物学处境，一直到 18 个月为止，他必定处在极度的无援状态中，而且甚至更晚一些，他仍然依赖其他人的宠爱和亲善。儿童的自然的软弱无能的程度每天都在改变，而在一般的成人中，他们对儿童态度的改变相对说来是缓慢的。儿童发脾气，哭泣，调皮，这些他试图借以和成人斗争的不同方式是他试图有一个结果，试图去运动、改变，表达自己的意志的最明显的各种表现。儿童经常被成人的优越的力量所击败，但是失败不是毫无结果的；它仿佛会激起一种倾向，通过积极地做一个人不得不消极地忍受的事情，以克服失败：要统治而不得不服从；要取胜而不得不遭失败；简言之，去做一个人不得不受苦的事情，或做被人禁止去做的事情。精神分析的材料足以表明精神病患者的倾向和性欲的独特性，如观淫癖、强迫性的手淫、或强迫性的性交要求等，通常是这种早期禁忌的产物。乍看起来，这种从被动角色到主动角色的强迫性的转化似乎是一种去治愈还未痊愈的伤口的尝试，即使是不成功的尝试。一般的“犯罪”即干被禁止干的事情的吸引力或许也在这里找到自己的解释。②不仅那些被禁止做的事情有诱惑力，而且那些不可能的事情也有诱惑力。人似乎深深地被吸引而走到他自己生存的个人的、社会的和自然的边缘，仿佛他被驱使，不得不从存在于

① 也是我和 D. E. 谢克特的个人的交流所得。

② 为了避免误解，我也想强调一下，我们不可能把一个单独的因素(禁令)从人际关系的处境中分离开来。这种因素也是人际关系的一个组成部分。如果禁令在非压迫的处境中发生，那么它不会有产生摧毁儿童意志的那些结果。

其中的那个狭窄框架朝外观望。这种冲动是伟大发现的重要的诱导因素或是骇人听闻的罪行的重要的诱导因素。

成人也感到需要重新确立，因为他能富有成效所以他存在的信念。获得有效感的途径是多种多样的：通过在被养育的婴儿、爱人的微笑、情人的性欲反应、会话伙伴的兴趣之中引起的一种满足的表情，通过物质的、理智的、艺术的工作。但是，对别人的控制权，感受到他们的恐怖，谋杀者注视其受害者脸部的痛苦表情，征服一个国家、折磨一个人、已被建设起来的东西的全部毁灭也能满足这种同样的需要。“使有效”的需要表现在人际关系中，表现在人和动物、和无生命的自然、和观念的关系中。在和别人的关系中，基本的选择是，或者去感受实现爱的潜能，或者去感受实现恐怖和痛苦的潜能。在人和事物的关系中，选择是建设和破坏。不管这些选择是如何对立，它们都是使用同样的生存需要有效的反应。

在研究沮丧和厌烦情绪的时候，我们可以找到丰富的材料，感觉到被人宣告无效性——即完全致命的无能（其中性无能只是一小部分）——是一种最痛苦和最不能容忍的经验，人几乎会干任何事来克服它，从吸毒到工作，直到残忍行为和谋杀。

（五）兴奋和刺激

俄国神经病学家伊凡·谢切诺夫在《大脑的反射》中证实，神经系统有“被训练”的需要——即体验某种最低限度兴奋的需要。（谢切诺夫，1863 年）

R. B. 利文斯通陈述了同样的原则：

> 神经系统是活动的源泉也是整合作用的源泉大脑不是单纯地对外在刺激作出反应；它本身是自发地活动的……大脑细胞的活动肇

始于胚胎的生命，而且可能属于各组织的发展。大脑的发展在出生前和出生后的几个月内就以最快的速度发生。在这种快速地生长之后，发展的速率就明显地减低了；然而，甚至在成年时期，也不存在发展极限点，也不存在疾病或伤害消失之后重组能力的极限点。

他进一步写道：

> 大脑耗氧率和活动的肌肉耗氧率差不多。活动的肌肉只在一短暂时期维持这种耗氧率，而神经系统在一生中，不管是醒着还是睡眠时，从出生一直到死亡始终保持自己的高耗率。（R.B.利文斯通，1967年）

甚至在组织培养时期，神经细胞从生物学和电学的角度讲一直是活性的。

我们可以认识到的大脑对持续不断兴奋的需要的一个领域是做梦现象。有人已令人信服地证实，我们睡眠时，相当一部分时间（大约25%的时间）是在做梦（各个人之间的差异不在于他们是否做梦，而在于他们是否记住自己所做的梦），而且，如果他们的梦受到了阻碍，就会表现出不完全的病理的反应。[W.德门特(Dement) 1960年] 和这有关的问题是，为什么大脑只占体重的2%，却是唯一的（除了心脏和肺）在人睡眠时仍能保持活动，而身体的其余部分则处于休息状态？或者用神经生理学的术语来说，为什么大脑占了身体日和夜总耗氧量的20%？这似乎意味着，神经细胞“应当”比身体的其他细胞处于更活跃的状态中。至于其原因，人们可能会这样思考：供给大脑充分的氧气对生命来说是如此至关重要以致大脑具有额外的活力和兴奋。

许多研究者已经证实了婴儿对刺激的需要。R.斯皮茨已经证明缺乏刺激在婴儿身上产生的病理作用；哈洛和其他人已经证实，早期被剥夺了和母亲接触的猴子会遭致严重的心理损

害①。D. E. 谢克特也研究了同样的问题，这是他的社会刺激构成儿童发展基础论文的主攻目标。他得出如下结论："没有足够的社会刺激（包括知觉的），例如盲童和被送进专门机构（教养所，疯人院）的婴儿，在情感和社会关系、语言、抽象思维以及内在控制方面的发展有缺陷。"（D. E. 谢克特，1973 年）

实验的研究也证实了刺激和兴奋的需要。E. 陶伯（Tauber）和 F. 科夫勒（Koffler）（1966 年）证实，和眼球运动有关的眼球震颤是新生儿对运动的反应。"沃尔夫（Wolff）和怀特（White）（1965 年）观察到出生 3 到 4 天的婴儿以双眼的运动对对象的视觉的寻求；范茨（Fantz）（1958 年）描绘了对复杂的形象化的图案的更长久的视觉的注视，把它看作是和婴儿出生几周内的较为简单的注视相对立的。"（D. E. 谢克特 1973 年）谢克特补充道："当然，我们不可能知道婴儿主观的知觉经验的性质，而只能知道有识别力的视觉运动反应。只有在泛泛地说时，我们才可以推断，婴儿'更喜欢'复杂的刺激形式。"（D. E. 谢克特，1973 年）麦克吉尔（Mc Gill）大学剥夺感觉的实验已经表明，根除大部分外在刺激，即使伴有其他任何生理的满足（除了性欲的满足之外），而且给予比平均报酬更为丰厚的薪水，还会导致某种知觉的紊乱；主体表现出烦躁不安、坐立不定，而且感情不稳到这种程度，以致只在几小时之后，他们中许多人便停止参加实验，置金钱方面的损失于不顾。

对日常生活的观察表明，人的有机体和动物有机体需要某种最低限量的兴奋和刺激，就如他们需要最低限量的休息一样。

① 我要感谢 R. G. 希思（Heath）博士，他在路易斯安那州新奥尔良图兰大学的精神病学系向我展示了"患紧张症的"猴子。

我们看到，人焦急地对兴奋作出反应而且渴望兴奋。产生兴奋的刺激的名目是无限的。人和文化，以及文化和文化之间的差异仅仅在于寻求兴奋的刺激所取的主要的形式不同而已。事故、谋杀、火灾、战争、性欲是兴奋的源泉；爱情和创造性工作也是兴奋的源泉；希腊戏剧和罗马竞技场的疯狂场面引起观众的兴奋的程度是一样的，但是兴奋是以不同方式引起的。这种差异极为重要，然而人们很少注意到这种差异。

在心理学和神经生理学的文献中，"刺激"这个词几乎已专指我这里所谓的"简单的"刺激。如果一个人的生命受到威胁，他的反应是简单且迅疾的，几乎和反射一样，因为这种刺激植根于他的神经生理组织。其他的生理需求，如饥饿，从某种程度讲如性欲，也是如此。作出反应的人有"反应"，但是他没有活动——我的意思是说，他没有主动地把任何反应集中起来超出对逃跑、攻击或转入性兴奋所必需的最小程度的活动性。我们可以说，在这种反应中，脑子和整个生理的器官都是为人活动的。

通常被人忽视的是，事实上存在着与上述不同类型的刺激，即使人能动的刺激。这种能动的刺激可能是一部小说、一首诗、一个观念、一幅风景画、音乐或情人。这些刺激都不产生简单的反应；我们似乎可以说，它们唤起你的反应，通过你积极的而且共鸣地把自己和它们联系起来；通过你渐渐积极地感到的趣味，看到和发现在你的"对象"（不再是单纯的"对象"）中的常新的方面；通过你变得更清醒和更有意识。你不再是受刺激作用的消极的对象，可以说，你伴着悦耳的音乐手舞足蹈；不是你通过和世界的联系表达自己的能力；而是你变成能动的和有创造力的人。简单的刺激产生一种内驱力——即个人受这种内驱力驱使；能动的刺激导致一种追求——即一个人积极地追求一个目

标。

这两种刺激和反应的差异有着非常重要的后果。第一种刺激即简单的刺激，如果超出某种阈限不断重复，就不再被记住而且丧失了自己的刺激效应（这符合神经生理的经济原则，即根除以不那么重要的重复性刺激为特征的刺激意识）。持续的刺激要求刺激或者应当在强度方面增强或者在内容方面改变，即需要某种新鲜的因素。

能动的刺激有着不同的效应。它们不再是"同样的"；因为人对它们作出创造性反应，所以它们永远是新鲜的，永远是在变化的；被刺激的人（"受刺激者"）把刺激引入生活，而且因为他们总是发现其中的新鲜的方面而不时地改变它。在刺激和"被刺激者"之间存在着一种刺激关系，而不存在机械的单方面的关系。

任何人的经验都很容易证实这种差异。人们可以阅读希腊的戏剧，或歌德的诗歌，卡夫卡（Kafka）的小说，或聆听埃克哈特大师的布道，或帕拉塞尔索斯的论文，或前苏格拉底哲学家的残篇，或斯宾诺莎或马克思的论著而从不生厌——显然，这些例子是个人的，而且每个人都应当以更接近他的其它东西来代替它们；这些刺激永远是活生生的；它们唤醒读者而且增强他的意识。另一方面，廉价小说在第二遍阅读时就令人厌烦、催人昏昏入睡。

能动的刺激和简单刺激的意义对学习问题是至为重要的。如果学习的方法是透过现象表层达到它们的根据——即达到原因，透过虚伪的意识形态达到赤裸裸的事实，因此逼近真理，那么，它是使人成长的令人振奋的、能动的过程和条件（我这里不仅指教科书的学习，也指儿童或原始部落的目不识丁的成员在

自然的和个人的事件方面所作的发现）。另一方面，如果是以适应环境为中介的对信息的熟悉，那么我们涉及的只是简单刺激，个人由于需要赞扬、安全感、成功等等的刺激而受到作用。

工业社会中的当代人的生活几乎完全依这种简单的刺激而运转。所受刺激的是诸如性欲、贪婪、施虐狂，破坏、自恋等内驱力；这些刺激是通过电视、广播、报纸、杂志和商品市场传播的。从总体上说，广告依赖社会生产出来的欲望的刺激。机制总是相同的：简单的刺激——直接的和消极的反应。这里说明了为什么刺激必须不断地改变以免失之无效的原因。今天令人兴奋的汽车在一两年内会令人厌烦——因此在寻找刺激的时候它应当被变换。为人熟知的地方自然而然地令人厌烦，以致在一次旅途中只有尽可能地游览不同的地方才可能产生兴奋感。在这种框架内，性的配偶也需要变换以产生兴奋。

我们必须强调，就此范围所作的叙述，还不是所列举的唯一的刺激。最有刺激性的诗歌或人，在那些自身胆怯、压抑、懒惰、消极的人那里并不能得到反应。使人能动的刺激要有效应必需有一种“可触知的”的被刺激者——“可触知的”意思不在于是否受教育，而在于是否有人性的反应。另一方面，活生生的人并不必定需要特殊的外在刺激而活动起来；事实上，他创造自己的刺激。我们在儿童身上可以看到这种差异。儿童到了一定的年龄（大约 5 岁）就变得如此能动和富有创造性，以致他们“造出”自己的刺激。他们用碎纸片、石头、椅子，事实上应用可以应用的任何东西创造整个世界。但是一旦过了 6 岁之后，他们就变得驯顺了，非自发的且被动的了，他们想要以仍然是被动的而且只是“重复活动”的方式得到刺激。他们要求新式玩具，没有多长时间便对这些玩具厌烦了；简略地说，他们已象他们的长辈对待

汽车、服饰，旅游地和情人那样行事了。

简单的刺激和能动的刺激还有另一重要的差异。受简单刺激驱使的人体验到释放、惊慌满足的混合态；当他感到“满足”时，他“够了”。相反，使人能动的刺激没有满足点——即除了生理的疲劳外，它决不使人感到“够了”。

我认为，我们可以根据神经生理学的和心理学的材料阐明一条有关两种刺激的差异的规律：刺激越是“钝化”，它在强度或类型方面越有必要改变；刺激越是能动，它保持其刺激性质的时间越长而且在强度和内容方面更没有必要改变。

我用了这么长的篇幅探讨对刺激和兴奋的需要，因为它是产生破坏性和残忍性的许多因素之一。愠怒、残忍或破坏的感情比之爱和创造的能动的兴趣更容易获致兴奋；第一种兴奋不需要个人作出努力——它不需要忍耐和纪律、学习、专心致志、忍受挫折、进行批判的思维、克服自己的自恋和贪欲。如果一个人已不能成长，那么简单的刺激比比皆是，人们也可以通过找到憎恨、破坏和控制别人的理由，用自己的脑子生产出这些刺激。事实上，许多已婚夫妇由于下述原因而厮守在一起：婚姻给他们以机会去体验怨恨、争吵、施虐和服从。他们不顾他们之间的争吵，而是因为争吵而厮守在一起。受虐狂的行为以受苦或服从为乐，它在自己的兴奋需要中有一种根基。受虐狂者的痛苦在于很难引起兴奋，而且很难对常规的刺激迅速作出反应；但是当刺激压服了他们，当他们能使自己应付强加给他们的兴奋时，他们便能作出反应。

（六）慢性厌烦抑郁症

刺激问题和厌烦现象紧密相关，这个现象在产生攻击和破

坏时举足轻重。从逻辑的观点看，我们在前面各章内把厌烦和其他攻击的原因放在一起加以讨论似乎有较充分的根据，但是这可能会不切实际，因为对刺激的讨论是理解厌烦的必要前提。

根据刺激和厌烦我们可以区别三种类型的人：(1)能够对能动的刺激作出创造性反应的人不会厌烦。(2)不断需要永远有变化的、"平淡的"刺激的人有慢性厌烦，但是由于他补偿了自己的厌烦，所以他意识不到它。(3)通过任何正常的刺激也不能企望达到兴奋的人是名副其实的病人；有时候他事实上意识到自己的心态；有时候他没有意识到他事实上在受苦。这种类型的厌烦从根本上不同于第二种厌烦。就第二种厌烦而言，我们是在行为的意义上使用厌烦这个词，即人是在没有充分刺激的情况下感到厌烦，但是当他的厌烦得到补偿时，他能够作出反应。在第三例中，厌烦不可能得到补偿。我们这里是在动力学的和性格学的意义上讲厌烦这个词，我们可以把它描述为慢性抑郁症的状态。但是可补偿的和不可补偿的慢性厌烦的差异是在数量方面的。这两种厌烦都缺乏创造性；就第一种类型的厌烦而言，通过适当的刺激他可能治愈症状尽管不是其原因；第二种类型的厌烦，症状甚至是不可治愈的。

在"厌烦"这个词的用法上差异也是可见的。如果某人说："我压抑"，他通常指心态。如果某人说："我厌烦"，他通常指某种外部世界的东西，表明外在世界没有提供给他有益的和有趣的刺激。但是当我们说起"令人厌烦的人"，我们指人本身，指他的性格。我们并不指今天他令人厌烦，因为他没有对我们讲饶有兴味的故事；当我们说他是令人厌烦的人，我们的意思是说他作为一个人是令人厌烦的。在他身上有着某种死气沉沉的、毫无生气、枯燥无味的东西。许多人会乐意地承认他们厌烦；很少人

会承认他们令人厌烦。

慢性厌烦——可补偿的或不可补偿的——在当代原子技术的社会里是主要的精神病理学现象之一，尽管它只是新出现的现象，但它已经获得某种程度的承认。①

在开始讨论抑郁型厌烦(从机能意义上说)之前，我们在行为的意义上对厌烦稍加评述似乎是合时宜的。能够对"能动的刺激"作出创造性反应的人确实决不会感到厌烦——但是他们在控制论的社会中是例外。大多数人，在不受极大疾病之苦时，仍然可以被看作是受更温和的病理学形式之苦，即受内在的创造性不足之苦。如果他们不能够为自己提供一直在变化的简单的——不是能动的——刺激，他们就厌烦。

有一些理由或许可说，慢性的、可补偿的厌烦一般不被视作病理学的。主要的理由可能是，在现代工业社会中，大多数人厌烦，而且在于一种共有的病理学——"病理学或正常状态"——不是作为病理学体验到的。进一步说，"正常的"厌烦通常不是意识到的。大多数人由于参与大量的阻碍他们意识到厌烦的"活动"而补偿了这种厌烦。他们每天8小时忙于生计，当厌烦有被意识到的危险时，工作之余，他们通过无数的防止产生明显厌烦的手段：酗酒、看电视、骑马、参加舞会、从事性活动和更新式的吸毒来避免这种危险。他们对睡眠的自然需求终于接踵而至，如果这时他没有在任何方面有意识地体验到厌烦，那么一天便安然度过。我可以说，今天一个人的一个主要的目标是"逃避厌

---

① 参见A·伯顿(Burton 1967年)的观点，他称抑郁是"我们社会的毛病"，还有W·赫伦(Heron 1957年)的观点。我已经指出弥漫于我们社会的厌烦的意义，而且在《希望的革命》(1968年)一书中和在我的早期著作中已指出它产生攻击的功能。

烦”。只要我懂得由不可排除的厌烦所引起的反应的紧张性，我就可以具有由厌烦产生的各种冲动的力量的任何观念。

工人阶级比中层阶级和上层阶级更能意识到厌烦，这在工人的契约谈判的要求中可以得到充分的例证。他们缺乏许多人在较高的社会层次上体验到的真正的满足，这些人的工作允许他们有这种体验，至少在某种程度上，介入创造性的计划，实施他们的想象力、理智和组织才能。之所以如此，显然是由于在最近几年里已经充分证实的这个事实产生的：即今天蓝领工人日益增长的抱怨，除了他们对薪水不足的传统性的抱怨之外，是他们在工作时间体验到的痛苦的厌烦。在有些情况下，工厂的资方人员试图用通常所谓的“工作致富”来医治这种抱怨，这包括让工人干额外的工作，按照自己的意愿计划和安排自己的工作，而且一般以更负责任为前提。这似乎是正确的方案，但是当我们考虑到我们文化的整体精神时，它是非常有限的。人们也经常提出，问题不在于使工作更有趣，而在于缩短工作时间，人可以在闲暇时间发展他的能力和兴趣。但是持这种观点的人似乎忘了闲暇时间本身是受工业的消费支配的，而且基本上是和工作一样令人厌烦，只是很少意识到是如此。工作，即人和自然的交换，是人的生存的这样一个基本的部分：只有当它不再被异化时，闲暇时间才会成为创造性的。但是，这不只是改变工作的性质问题，而是沿着使经济服从人的现实的需要方向所进行的总的社会和政治的变革问题。

根据两种非抑郁性厌烦的描述，仿佛仅仅在不同类型的刺激之间存在差异；不管它们是否能动性的，都能解除厌烦。然而这种描述过于简单；差异变得更深刻，而且使似乎简单的公式变得极为复杂。由能动的刺激克服的厌烦确实中止了，或确切地说，

它不再存在，因为具有创造性的人，理想地说来，决不感到厌烦，而且轻而易举地发现适当的刺激。另一方面，非创造性的、内向的、消极的人，甚至当明显的、意识到的厌烦暂时解除时，他仍然厌烦。

为什么会如此呢？原因似乎在于，当厌烦表面上解除时，整个人，而且特别是他更深层的感情，他的想象力，他的理性，简言之，他的全部基本的能力和心理潜能仍未触及；它们没有恢复生命，补偿厌烦的手段俨然是毫无营养价值的庞大的食物。这个人仍然感到空虚而且在更深的层次上并未变动。由于暂时的兴奋，"惊怵"，"嬉戏"，烈性酒或性欲使他这种不舒服的感情"麻痹了"——但是在无意识层他仍然厌烦。

一个非常忙碌的律师，经常每天工作12小时或更多时间，他说他专心致志于自己的工作，而从来没有感到厌烦，他做过如下的梦：

> 我发现我是在佐治亚的被链条拴在一起的囚犯队的一员，我是由于某种莫须有的罪行被人从我东方的家乡引渡到佐治亚的。令我惊讶的是，我可以轻松地脱去锁链，但是我必须继续做指定的工作，把沙包从一辆卡车上搬到一定的地方，然后再把同一沙包搬回原先的卡车上。在做梦时，我体验到一种强烈的精神痛苦感和压抑感，我从恐怖中醒来，如同从恶梦中醒来一样，令我感到宽慰的，这只是一个梦。

而在分析工作的第一周，他好像很快乐，说他如何满足于他的生活，他完全受梦的震动，而且开始提出许多关于他工作的不同的观点。我不用深入细节，只想指出他开始谈论这样的事实：他所做的工作实际上毫无意义，工作基本上总是相同的，而且除了能赚钱外毫无目的，他感到这些东西不足以成为他为之生活的东西。他谈到这样的事实：不管他必须解决的问题如何千奇

百怪，它们基本上都是相同的，或者可以用一些总是重复的方法来解决。

两个星期后，他又做了一个梦："我看到自己坐在办公桌边喝咖啡，但是我好象是个傻瓜。我听到所发生的事情而且看到人们所做的事情，但是我感到我死了，四大皆空了。"

对这个梦的联想产生了更多的令人感到死气沉沉的和抑郁的材料。关于第三个梦，他叙述道："我办公室所在的大楼在大火中烧毁了，但是没有人知道这是怎样发生的。我感到无能为力。"

简直不用说，这最后一个梦表达了他深深厌恶律师事务所，而他便是法律的首脑；他完全没有意识到这一点，因为它没有"产生意义"①。

无意识的厌烦的另一个例子是H.D.埃斯勒提供的。他报导说，一个相貌不凡的学生和好多女朋友调情，而且他在自己生活的这方面应付裕如；尽管他坚持说"生活是伟大的"，但是他有时候感到某种压抑。在受治疗期间，当他处在催眠状态时，他看到，"有许多伪装物的黑茫茫、荒芜不毛的地方"，当问他："黑茫茫、荒芜不毛的地方在哪里"时，他回答说，在他心中。任何东西都是阴郁的、阴郁的、阴郁的；伪装物代表不同角色，他用来哄骗人们相信他感觉良好。他开始表述他对生活的感情："这是虚无的感情。"当精神治疗家问他，性欲是否是阴郁的，他说"是的"，但是不如其他东西那么阴郁。他陈述道："以前的婚姻给他带来的三个孩子使他厌烦，尽管他感到他对他们比对大多数人来得更亲近；在他结婚后9年内他经历了各种生活变动而且偶尔借酒浇愁。"他谈到他的父亲"是个有野心的、阴郁的、孤独的人，在

---

① 这些梦和评论是我的学生讲给我听的，几年前我指导过他的工作。

他生活中没有一个朋友。”精神治疗家问他，他与他的儿子是否感到孤独，他回答道：“我非常努力地和他相处好，但是无能为力。”当问及他是否想死，病人说：“是的，为什么不呢？”但是，当问及他是否想生活下去时，他也回答道：“是的”。他终于做了这样一个梦，梦中“阳光普照，天气温暖可人，地上芳草萋萋。”当我问他为什么那里没有人呢？他说：“不，那里虽无一人，但是有令人神往的引诱力。”当他从催眠的恍恍惚惚的状态中醒来时，他对自己所说的事情感到惊讶。

然而，抑郁的和厌烦的感情是偶然被意识到的，只有在催眠状态中才能被完全意识到。虽然病人通过自己主动的、屡试不爽的性行为来补偿他的厌烦状态而获致成功，就如律师通过工作来补偿他的厌烦状态一样，但是这种补偿主要是在意识层发生的。它允许病人去压抑自己的厌烦，而且只要补偿有效地发生作用，他可以继续维持这种压抑。但是补偿没有改变这个事实，在内在现实的更深的层次上，厌烦没有被根除，甚至可以说没有减轻。

由我们正常的文化渠道提供的补偿厌烦的消费似乎没有完成自己的真正的功能，因此人们便寻求消弥厌烦的另外的手段。烈性酒的消费是手段之一，人用他来帮助自己忘却自己的厌烦。在过去几年内，一种新的现象已经证实了在中等阶级成员中厌烦的强度。我指的是在“时髦人物”中的集体性交这一事实。据估计，在美国有1百万或2百万人，主要是中产阶级和大多数在政治和宗教方面持保守观点的人，他们生活的主要乐趣是好几对男女之间共同进行性活动，以他们不是丈夫和妻子为条件。主要的条件是，没有需要发展的感情纽带和配偶的不断变化。根据有关的研究者（G. T. 巴特尔，1971）的叙述，他们解释道，当他

们开始交换性交伴侣之前，他们已经如此厌烦以致即使几小时的电视镜头也救不了他们。丈夫和妻子的关系发展到这种程度，以致他们之间没有什么可以交流的了。这种厌烦通过经常改变性刺激来解除，甚至他们的婚姻，就如他们所说的，"改善了"，因为他们现在至少有些东西可以谈谈——即他们中的每一个人和其他男人和女人的性交经验。"交换性伴侣"是简单的婚姻乱伦的或许更为复杂的翻版，它简直不是一种新现象；新的东西可能是情感的有步骤的排除，而现在有人提出集体性交是挽救"厌倦了的婚姻"的手段。

另一种解除厌烦的极端手段是心理麻醉剂的使用，从十几岁的人开始并且蔓延到较大的年龄群，特别是那些没固定的社会职业的人和那些没有有兴趣工作可干的人。许多毒品的使用者，特别是在那些真正渴望对生活有更深刻和更真实体验的年轻人中——确实，他们中许多人以生活的坚定、诚实、冒险性和独立性著称——断言吸毒"使他们脱胎换骨"，而且拓宽了他们经验的地平线。我不对这种断言质疑。但是吸毒并不改变他们的性格，而且因此并不根除他们厌烦的恒久的根基。它并不促进发展的更高阶段；只有通过自身耐心的、努力的工作，通过获得洞悉力和学会怎样专心致志和循规蹈矩，才能根除厌烦的根基。毒品于"直接的启蒙"决无裨益。

对厌烦的不充分的补偿的最危险的结果是暴力和破坏性。这种结果最为常见的一种消极的形式，即对犯罪行为、致命事故、其他流血事件和残忍行为场景的报道极感兴趣，这些报道是由出版机构，电台和电视对公众灌输的大宗食品。人们之所以焦急地对这类报导作出反应，因为它们以最迅疾的方式产生兴奋，而且不需任何内在的活动便缓和了厌烦。人们通常不屑于

讨论对暴力行为的描绘所产生的后果，因为就对暴力的描绘产生后果而言，厌烦是必要的条件。然而，从消极地以暴力和残忍行为为乐到积极地通过施虐和破坏行为产生兴奋的许多方式之间只有半步之遥；使人困恼或以"取笑"别人为乐和介入施私刑的暴徒行列，只有量的差别。在这两个例子里，厌烦的人如果本身不提供现成的东西，自身会产生出兴奋的来源，厌烦的人经常是"微型竞技场"的组织者，在这微型竞技场内制造出的残忍行为和在罗马圆型剧场中上演的相同，只是规模小些而已。这种人对任何事情都不感兴趣，除了表面敷衍之外，他们不同任何人打交道。任何人和任何事在他们看来都冷若冰霜。他们的感情凝固了，他们没有欢乐——但也没有悲哀或痛苦。他们感到虚无。世界是灰朦朦的，天空不复蔚蓝；他们厌恶生活，经常想到与其活着还不如死。有时候他们敏锐而痛苦地意识到这种心态，但是经常地他们意识不到这一点。

这类病理提出了诊断法的问题。最严重的病例可能是由许多精神分析学家诊断为精神病的内源的抑郁，但是这种诊断是可疑的，因为内源抑郁的一些性格特征不充分。这些人并不想要去谴责自已，并没有犯罪感，并不为自己的错误忧心忡忡，他们也没有抑郁病人的典型的面部表情。①

撇开这种最严重类型的抑郁—厌烦不谈，有一种更为常见的临床图像，对其最明显的诊断通常是慢性的"精神病的抑郁症"。(E.布洛伊勒 Bleuler1969 年)今天在临床图像中不仅如此频繁地记录了受抑郁的原因，而且记录了受抑郁的事实，这些

① 感谢R. G. 希思博士，我和他就有关受极端形厌烦之苦的病人方面作了令人兴奋的个人交流，他使我有机会观察两个患这类病的人。也参见R. G. 希思的观点(1964 年)。

原因和事实是意识不到的；这种人经常意识不到自己的感情受到压抑，然而我们可以轻而易举地证明他们受到压抑。人们最近使用的术语是“伪装了的抑郁”或“微笑的抑郁”，这些情况似乎是对这种图像的十分中肯的写照。诊断问题由于临床图像的特征而更复杂，这种临床图像使他们自己得出“类精神分裂症患者”（特点）的诊断。

我将不再进一步追述诊断问题，因为它对理解这种人似乎并不起更大作用。我在后面会继续讨论正确诊断的困难。在患慢性的、不可补偿的厌烦症的人中，也许我们所论述的是具有不同程度恶性的受压抑的和患精神分裂症的人的各种因素的特定的混合。他们通常根本没有表现出厌烦或抑郁。他们可以适应环境，看上去经常是幸福的；其中某些人明显地如此成功地适应环境，以致父母、教师、牧师赞扬他们是典范。另一些人则由于各种各样的犯罪行为逐渐引起权威们的关注，而且被看作是“反社会的”或“犯罪的”人，尽管他们并不厌烦和抑郁。他们经常企图抑制对厌烦的意识；他们中大多数人对任何人都想表现出完全正常的模样。当他们去找精神分析学家时，他们会说，很难选择一种职业，或很难去学会一种职业，但是他们倾向于表现出一种正常人的形象。只有细心而老练的观察家才能发现在安然若素、玩世不恭的表面现象之后的病症。

H. D.埃斯勒刚刚做出这种观察，而且他已在少年教养学校的许多青少年中发现了他所谓的“无意识抑郁”的条件。① 我将在下述一些例子中指出并证明，这种条件是在许多情况下似乎

---

① 下述大部分内容是根据我和H. D.埃斯勒的个人交流，他将在即将出版的书中发表这些材料。

是唯一的宽慰行为和破坏性的根源之一。

一个被送进一所州立精神病医院治疗的女孩，曾经猛砍自己的腰部，并对她自己的行为解释道，我想看看自己是不是有血。这是一个感到自己不是人的女孩，她对任何人都没有任何反应；她不相信自己可以表达任何感情，或可以感受任何感情。(通过全面的临床分析排除了精神分裂病症的可能。)她之缺乏兴趣和没有能力作出反应已如此严重，以致想看看自己的血，以相信自己活着，而且是人的唯一办法。

又如，一个在教养学校的男孩把许多石头扔上自己车库的屋顶上，等它们滚下来，接着试图用自己的头去接这些石头。他解释道，这是他可以感到某些东西的唯一途径。他曾五度寻死。他总是割破自己身体的会产生疼痛的部位，而且总是让卫兵知道，为的是他可能被救活。他说，对疼痛的感觉使他至少感到某些东西。

另一个少年说，他在市区大街上漫步，“袖筒里藏着刀子，有人从我身边走过时，我会把刀刺向他们。”看到受害者脸部的疼痛表情，他感到快乐。他也把一些狗带到胡同里，用自己的刀子杀死它们，“只是为了开心而已”。一次，他带着强调的口吻说，“嗯，我想，当我把刀刺入这些狗的身体时它们会感觉到这刀子。”还是这个孩子，他坦白道，他与一个教师和教师的妻子在一次森林小游期间，在他劈木头的时候，他看到教师的妻子孤零零地站在那里，他十分迫切地想把斧子砍向她的脑袋。但幸运的是她一看到他的奇怪的脸相便作出了反应，向他要回了斧子。这个17岁的男孩有一张娃娃脸；一位治疗过他的实习医生认为，他非常可爱，而且不能理解他为什么在这个教养学校内。事实上，他相貌的可爱是受人愚弄的蠢相。

下面是合众国际社和美联社1972年从亚利桑那州的比斯

比报导的典型的例子：

一个16岁的高中优等生，唱诗班的实习生，据说，在他向警察自首因为他想尝尝杀人的滋味，便杀死了自己的父母之后，由少教所监管。

约瑟夫·罗思，60岁，他的妻子格特鲁德，57岁，他们的尸体于感恩节那天在道格拉斯附近他们的家里被行政司法官的代理人发现。当局声称他们俩人是在星期三晚上被害死在一个装有猎枪的箱子里。罗思是高中的视听教员，罗思女士是初级中学的教师。科恰斯郡的律师理查德·赖利说，伯纳德·J.罗思——"你想见到的最好的学生"——在星期四向警察自首，当警察质询时，他镇定自若，而且彬彬有礼。

"人们[他自己的父母]正在衰老。"赖利引述孩子的话，"我没对他们发疯，我对他们没丝毫敌意。"

"这个孩子说，他好长时间一直寻思着怎样杀死自己的父母，"赖利说，"他想要知道杀人的感觉是怎样的。"①

这种杀人的动机似乎不是憎恨，而如上面提到的病例一样是一种不能忍受的厌烦和无能感；而且需要体验到存在着某个会作出反应的人，存在着某个人们可以对他作出不良影响的人，存在着某种会终止日常经验中的单调感的行为。杀戮是体验一个人存在和一个人能造成对另一存在物影响的一种方式。

对抑郁—厌烦的这种讨论只涉及到厌烦的心理方面。这并不意味着神经生理的诸种变态可能不包括在内，但是正如布洛伊勒所强调的，它们只能起第二位的作用，而决定性的条件可以在全部周围的处境中发现。我认为这是极有可能的，甚至假定同样的谱系丛，在希望和热爱生活的情绪占支配地位的社会中，即使严重的抑郁—厌烦的病例不太常见且不太强烈。但是最近

---

① 暴力的突然爆发可能是由脑病引起的，例如良性瘤，而且这种病例和抑郁及厌烦状态毫不相干。

十年内，相反的是，病例日益增长，个人抑郁状态发展的肥沃土壤已经具备了。

（七）性格结构

各类需要的性质有所不同，性格结构发展的需要则源于人的境况。这种需要必然和先前讨论的现象——人的本能资质的意义日益退化——有关。有效的行为预先假定一个人可以直接行为——这就是说，不因优柔寡断而延缓行动，而且要以相对完整的行为方式行动。这正好是科特兰特指出黑猩猩缺乏果断性和它们的踌躇不定及有点无效的行为时所说的关于黑猩猩的二难推理。

这样思考似乎是合理的，人因为比之黑猩猩更少受本能决定，因此，如果他没有发展所缺乏的本能的替代品，那么人在生物学方面是有缺陷的。这种替代品也必须具有本能的功用：能使人仿佛被本能激起那样行动。这种替代品就是人的性格。人的性格是一特殊的结构，在人追求目标时他的能量在此结构中组织起来；它促使行为符合它的占支配地位的目标。我们说，人按照他的性格"本能地"行动。用赫拉克利特的术语讲，性格是人的命运。守财奴不思考他们应当储蓄还是应当花费。他们被驱使去储蓄和聚敛财富。剥削的施虐性格是由剥削的感情驱使的；爱—创造的性格不可避免地追求相亲相爱和同甘共苦。这些受性格制约的内驱力和冲动对各个人是如此强烈和不可置疑，以致他们的内驱力和冲动不过是"自然的"反应，而且感到难于真正相信还有和他的本性完全两样的其他的人。当他们情不自禁地意识到这一点时，他们便情愿设想那些其他的人因某种变态而受苦，而且他们背离了人的本性。任何在判断别人时有某种

感受性的人(当然对自身的感受是更为困难的)，感知到一个人是有施虐的还是破坏的，还是爱的性格；他在公开的行为背后看到持久的气质，而且将会感觉到破坏性性格的虚伪。这样的人往往把自己装扮成"可爱者"。①

问题在于：为什么和猩猩不同的人类能够发展一种性格?答案可能在于某些生物学的思考。

人的群落从一开始起，就在千变万化的周围环境中生活，这种环境的不同既在于世界上不同的地域，也在于在同一地域中气候和植被的根本的改变。自人诞生以来，人对遗传变异传下来的差异的适应相对来说已经很少，尽管还存在一些。但是，人越是发展，遗传变异结果就越少适应性，在过去4万年内，这种变异确实是无。然而，这些不同的周围处境对每一个群落来说，使自己的行为适应各自的处境变得必要了，不仅是通过学习适应，而且是通过发展一种"社会性格"去适应。社会性格概念出于这种考虑，即每一个社会形式(或社会阶级)以那个具体的社会运行所必需的特殊方式使用人的能量。如果一个社会要能正常地运行，那么它的成员必须要做他们不得不做的事情。这种一般的心理能量转化为特殊的社会心理能量的过程是以社会性格为媒介的。(E.弗洛姆，1932年，1941年，1947年，1970年)形成社会性格的手段主要是文化的。通过父母的媒介，社会向年轻人传播价值、习惯、命令等等。但是，因为猩猩没有语言，他

---

① 我并不想说动物没有性格。它们无疑具有自己的个性，任何一个熟悉动物类属的人都谙知这一点。但是我们必须考虑到这种个性在某种程度上是性格的一部分，是一般地给定的气质而不是获得性的品质。进一步说，动物是否有性格的问题和动物是否具有理智的问题一样毫无意义。我们可以假定，动物越受本能决定，我们越不能发现性格要素，反过来也是一样。

们不能传播符号、价值和观念；换句话说，它们缺乏形成性格的条件。在更为基本的意义上，性格是人的现象；只有人能够创造出他失却了的本能的替代品。

在人的生存过程中性格的获得是十分重要的而且是必要的因素，但是它也有许多缺点甚至危险。因为性格是由传统形成的，而且它激励人不诉诸自己的理性，它经常不适应新环境，有时甚至和新的环境直接相矛盾。例如象国家绝对主权的概念植根于较老的社会性格类型，而且对原子时代的人的生存来说是危险的。

性格概念对理解恶性攻击的表现是极为重要的。个人中的破坏的感情和施虐的感情通常在这种性格系统中组织起来。例如在施虐狂者中，施虐的内驱力是他性格结构中占支配的方面，而且促使他象施虐狂似地行为，只受他所关心的自我保存的限制。在具有施虐狂性格的人那里，施虐的冲动是不断发泄的，只等待合适的时机与借口。这种人几乎完全和洛伦兹的水力的模式相符合，因为植根于性格的施虐狂是一种自发的流动性的冲动，这种冲动寻找机会表达，如果发泄狂虐的机会难得，便创造这种机会。决定性的差异是，施虐感情的根源在于性格，而不在于种系发生的循序生成的神经领域；因此它并不是对任何人都是相同的，但是只对那些具有同样性格的人是相同的。

翟铁鹏译

占有还是存在？
（1976年）

这是弗洛姆晚年的一部重要著作。全书共分三大部分。第一、二部分探讨了“占有”和“存在”作为人类两种基本的生存方式之间的区别。所谓占有方式乃是指一个人试图将世界上的一切东西，包括每一个人，甚至包括我自己在内都据为己有，变为我的财产，因此，我同外在世界、同他人的关系乃是一种无生命的、物的关系。所谓存在方式乃是相对于占有而言的：一个人并不因为他所拥有或占有的一切而存在，他的存在正是他那独立、自由、批判理性、创造性、主动性，以及爱、给予、富有牺牲精神等的具体体现，这才是人的真实的存在。在以私有财产为基础的当代资本主义社会中，占有这种生存方式往往占主导地位。为了使人们摆脱这种生存方式，真正地作为一个人存在于社会现实中，作者在本书的第三部分揭示了当代资本主义社会所面临的种种危机，并阐明了摆脱这些危机，通向健全的新社会的种种办法和途径。

本书实际上进一步发展了作者在《健全的社会》、《希望的革命》等书中所论述的人本主义心理分析、人的异化以及如何摆脱异化、建立一个健全的人道主义社会等思想。

全书分为三部分，共九章，这里选译的是第 部分的第一、二章，第二部分的第四、五章，第三部分的第八、九章。

第一章 概 要

一、区分占有和存在的重要性

在占有(having)和存在 (being) 之间进行选择并不需要常识。占有(to have)似乎是我们生活的一种正常的功能：为了活着，我们必须占有物品。而且，我们必须占有物品，才能享用它们。占有——占有越来越多的物品——成了最高的目标，人们在谈论某一个人时可以说，他"值一百万美元"。试问，在这样一种文化中，人们如何能在占有和存在之间作出选择？相反，从表面上看来，存在的本质就是占有；假如一个人一无所有，那么，这个人也就一文不值。

诚然，伟大的先哲们都曾把占有和存在之间的选择看作是各自体系中的一个主要问题。释迦牟尼教导人们说，为了达到人的发展的最高阶段，我们必须抛弃占有物品的欲望。耶稣则指出："因为凡要救自己生命的，必丧掉生命。凡为我丧掉生命的，必救了生命。人若赚得全世界，却丧了自己，赔上自己，有什么益处呢？"（路加福音）爱克哈特大师则认为，一无所有，胸怀坦荡，"两袖清风"，不受自我的干扰便是获得精神健康和精神力量的条件。马克思教导说，奢侈和贫困一样是一种罪恶，我们的目的应该是**存在**得更好，而不是**占有**得更多。（在这里，我指的是真正的马克思，一位激进的人道主义者，而不是以苏联共产主义为代表的，庸俗虚假的马克思主义。）

多年来，占有和存在之间的这种区别，一直引起我深切的关注，我试图运用精神分析的方法在具体研究个人和群体的过程中寻求这一区别的经验基础。我的所见所闻使我得出了这样一个结论：占有和存在之间的区别，如同对生命的爱恋和对死亡的爱恋之区别一样，都体现了人类生存中的一个至关重要的问题；以经验为依据的人类学和精神分析学的资料表明：**占有和存在是两种基本的经验方式，它们各自的力量决定着个人的性格与各种不同类型的社会性格之间的区别。**

二、术语的由来

"占有"是一个貌似简单的术语。每一个人都拥有某些物品：自己的身体①、衣服、住房——到如今现代男女都拥有汽车、电视机、洗衣机等。活着而一无所有，这确实是不可能的事。那么，何以占有会成为一个问题呢？"占有"一词的语言发展史表明，该词确实是一个问题。对那些相信占有是人类生存中一个最自然的范畴的人来说，当他们获悉许多语言中竟没有"占有"这个词的时候，一定会感到惊奇。例如，在希伯来语中，"我有某物"必须用间接的方式，即"这东西属于我"(jeshli) 来表达。事实上，多数语言都是用这种方式表明占有某物，而不是直接地说"我有某物"。令人感兴趣的是，在许多语言的发展中，"某物属于我"这个语言结构以后便发展为"我有某物"这个结构。但是，正如埃米尔·本维尼斯特所指出的那样，这一发展的顺序是不可颠倒的。② 这个

① 这里必须指出，至少可以顺便提一下，人与自己的肉体之间也有一种存在关系，人感知自己的肉体是有生命的，这一点可以用"我即我的身体"而不是"我占有我的身体"来表示；一切感官意识的活动都试图证明，对自身肉体的这种体验是存在的。

② 这里和下面有关语言学的引文均引自本维尼斯特的著作。

事实表明，"占有"这个词的发展与私有财产的产生有关，而在财产的实用价值占主导地位的社会中，"占有"这个词是不存在的，因为在这种社会中，人们获取物品仅仅是为了使用。社会语言学的研究将能进一步证明这种假设是否可以成立以及它的正确程度。

如果人们以为占有一词是一个相对来说较为简单的概念的话，那么，存在，即动词"是"的一种形式，就是一个更为复杂、更令人难以捉摸的概念了。"存在"有几种不同的用法：第一，可以用作联系动词，如"我是高个子"，"我是一个白人"，"我是一个穷人"，在语法上意指某种同一性；第二，可以构成一个动词的被动语态，如"我被打了"，这就是说，我成了另一个人的行为的对象，而不是我自己行动的主人，如"我打了别人"；第三，意指存在——诚如本维尼斯特所说的那样，在这种用法中，这个词完全不同于表明同一性的系动词"是"，"这两个概念尽管完全不同，但却一直是、以后仍将是相互依存在一起的。"

本维尼斯特的研究清楚地表明，"是"作为动词有其自身的含义，而不只是个联系动词。在印欧语系中，"是"动词由词根 es 表示，意指"存在，能在现实中找到"。"凡是真实的、一致的东西"都可以被称之为存在和现实。由此可见，"存在"就其词根的意义而言不只是表明主语与其属性之间的同一状况，不只是描述现象的一个术语。它指明人或物的存在的现实性；证明他、她或它的实在性和真实性。表明某人或某物的存在是指该人或该物的本质，而不是他、她或它的表面现象。

对占有和存在之意义的初步探索可以得出以下几个结论：

第一，我所说的存在和占有并不是指一个主体的某些互不相关的性质，如这些陈述句所表明的那样："我有一辆小汽车"或

"我是一个白人"或"我感到幸福"。我所说的存在和占有指的是两种基本的生存方式，是对自我和世界的两种不同的倾向性，是两种不同类型的性格结构，其中占主导地位的一种，分别决定着一个人的全部思想、感情和行为。

第二，在占有这一生存方式中，我同世界的关系乃是一种占有和所有的关系，在这种关系中，我要使每一个人，每一样东西，包括我自己在内，都成为我的财产。

第三，在存在这一生存方式中，我们必须判明存在的两种形式。一种形式，正如杜·马雷所说，与占有截然不同，它意指在世，与世界保持一种确实的相关关系。另一种形式与现象相反，它揭示一个人或一事物的真实的本质和真正的实在性，而不是存在的词源中所表明的那种靠不住的表象。

三、哲学中的存在概念

存在这个概念一向是无数哲学著作研究的课题，而"何谓存在?"一直是西方哲学中的重大问题之一，因此，有关这个概念的讨论也就显得格外的复杂了。在这里，我们将从人类学和心理学的观点出发来研究这个概念，当然，哲学方面的论述与人类学问题并不是毫无关系的。既然简略地陈述一下存在这个概念在哲学史中的发展，即从前苏格拉底到现代哲学的发展也将会超出本书的范围，那么，我只好仅仅提及这样一个重要的论点：过程、活动和运动的概念是存在的一个基本要素。诚如乔治·西摩尔所指出的那样，存在意味着变化，换言之，存在就是生成——在西方哲学的早期和鼎盛时期，赫拉克利特和黑格尔便是揭示这一思想的两位最伟大、最杰出的代表人物。

巴门尼德、柏拉图和经院派的"实在论者"们则认为，存在是

一种永恒的、无始无终的、不变的实体，是生成的对立面，他们所表述的这一观点只有在以下唯心主义观念的范围内才是可以理解的：即思想（理念）是最终的实在。如果爱的理念（用柏拉图的话来说）比爱的经验更真实的话，那么，作为一种理念的爱才是永恒不变的。但是，当我们从人的实在性，即人的生存、爱、恨和痛苦出发的时候，那么，我们就可以看到，存在无不同时又是生成和变化。有生命的结构只有生成的时候才能够成为其有生命的结构，它们只能在变化中存在。变化和生成是生命过程的内在特性。

赫拉克利特和黑格尔把生命看作是一个过程，而不是一种实体，他们这种激进的思想可与东方世界的佛教哲学相提并论。在佛教思想中不存在任何有关永恒存在的实体的概念，无论这个实体是物还是自我。除了过程以外，一切都是不真实的。① 当代的科学思想发现了"过程思维"的哲学概念，并把它们运用到自然科学领域中去，从而使这些概念获得了新生。

第二章　日常经验中的占有和存在

在我们所生活的社会中，人们孜孜以求的是获得财产，追逐利润，因此，我们几乎看不到有关存在这一生存方式的任何迹

① 兹·菲瑟系捷克最杰出的一名哲学家，尽管鲜为人知。他将佛教中的过程这个概念同真正的马克思主义哲学联系起来。可惜他的著作只用捷克文出版，绝大多数西方读者很难读到。（我阅读的是非公开出版的一种英译本）

象，绝大多数人以为占有乃是最自然的生存方式，甚至是唯一可接受的生活方式。所有这一切使人们特别难以理解存在方式的本质，而只知道占有是唯一可能的倾向。尽管如此，这两种概念都植根于人的经验中。我们既不应该，也不能用一种抽象的、纯理智的方法进行研究；这两种生存方式都反映在我们的日常生活中，因此，我们必须具体地加以分析和研究。下述简单的例子证明占有和存在这两种方式是如何表现在我们的日常生活中的，也许，这能帮助读者理解这两种可供选择的生存方式。

一、学　　习

在占有这种生存方式中，学生们只会用心地听课，记住老师讲的每一句话，从而理解它们的逻辑结构和意义，并尽量一字不漏地把它们记在自己的活页笔记本上，以便他们以后记住这些笔记，顺利地通过考试。但是，所学的内容不可能成为他们自己思想体系的一部分，不可能丰富和扩大他们的思想体系。相反，他们只会把自己所听到的语词变为一连串固定的思想或完整的理论储存起来。学生们除了将讲课人陈述的东西（授课者自己所创造的或从别处转引来的）占为己有外，他们对讲课的内容可以说是一无所知。

学生们在占有这种生存方式中所要达到的唯一的目的是，抓住自己所“学到的”一切：或者牢牢地记在脑海里，或者仔细地保存好自己的笔记本。他们不需要产生或创造任何新的东西。事实上，这种占有型的个人往往会因某一课题的新思想或新观念而感到不安，因为新的思想或观念动摇了他们所获得的固定的知识。的确，对于这种人来说，占有是与世界发生关系的主要方式，因此，任何不能被固定（或写下）的思想是令人可怕的——

就象一切发展和变化的事物一样，它们是不可控制的。

对于那些以存在的方式与世界发生关系的学生们来说，学习的过程则全然不同了。一开始，他们并不急于去听课，即便是一门课程的第一讲，即所谓的开场白。上课之前他们先考虑一下这堂课将要论及的问题，在脑子里准备一些问题或自己所遇到的难题。他们总是在考虑某个题目，为之心驰神往。他们不是被动地接受讲课的内容和思想，而是带着耳朵听，全神贯注地听讲。更为重要的是，他们领悟并主动地、创造性地作出反应。他们所听到的知识促进了自己的思维过程，于是在脑子里出现了新问题、新思想和新观点。对于这些学生来说，听课是一种活动的过程。他们聚精会神地听讲，领悟讲课人所讲的内容，并对此作出有意识的反应——每一个学生不仅仅去占有知识，即把知识带回家、装进自己的记忆中去，而往往是受这些知识的影响，使自己发生变化。每一个学生在听课以后已经完全不同于听课前的他或她了。不过，只有在讲课内容能提供激起学生思考的材料的情况下，这种学习方式才行得通。在存在这一方式中，学生们不可能对空洞的说教作出反应，他们发现最好的学习方式不是听课，而是将精力全部集中在自己的思维过程中。

二、权威的运用

权威的运用是表明占有和存在方式之区别的又一个例子，而问题的关键表现在占有型权威和存在型权威之间的区别上。几乎我们每一个人至少在生活的某个阶段都要运用权威。抚育儿童成长的大人们，不管他们愿意与否，都必须运用权威——以保护自己的孩子免遭危险，并在各种不同的场合起码给予孩子应如何行动的最简单劝告。在父权制社会中，妇女也成了大多

数男人们运用权威的对象。在一个象我们这样的官僚统治和等级森严的社会中，许多人都运用权威，除了那些处于社会最底层的人以外——他们仅仅是别人运用权威的对象。

我们对两种生存方式中的权威的理解取决于对"权威"一词的认识："权威"是一个广义词，它具有两种完全不同的含义，既可以是"合理的"权威，也可以是"不合理的"权威。合理的权威以能力为基础，它能帮助那些需要权威扶持的人成长起来。不合理的权威则是建立在权力的基础上，并用来剥削那些顺从于权威的人（我已经在《逃避自由》一书中论述了这一区别）。

在最原始的社会中，即以狩猎和采集食物为主的社会中，被公认为有能力完成这一任务的人方可使用权威。这种能力要具备怎样的品质，大多视特定的环境而定；一般地讲，包括经验、智慧、宽容、技能、"风度"、勇气。在许多部落里，永久的权威是不存在的，只有当人们需要的时候，才会出现某种权威。换句话说，在战争、宗教活动、调解纷争等不同的场合，存在着不同的权威。当权威赖以存在的各种品质消失或削弱的时候，权威本身也就不存在了。我们可以在许多原始社会中观察到某种相同形式的权威，在这些社会中，人们通常根据经验和"智慧"这些品质，而不是根据强壮的体魄来确认一个人的能力。J·M·R·迪尔加多做过一次非常巧妙的猴子实验，他发现，假如一只猴子即使在短时间内丧失了构成自身能力的种种品质的话，那么，它的权威也就不存在了。

存在型权威不仅是以个人履行某种社会职责的能力为基础，而且是以个人能实现自己的真正本质、使自己的个性达到高度成熟和完善的程度为基础的。这种人只需要显示自己的权威，而没有必要去发号施令、威胁恫吓和营私受贿。他们是有高度

觉悟的个人，他们以自己的存在，以人所能具备的一切——主要不是靠言行——来证明这一点。许多杰出的大师就是这样一些权威人士。其实，在各条教育战线和许多不同的文化中都可以发现这样的个人，尽管他们没能达到那些大师们的完善程度。（这正是教育问题的焦点。如果父母亲本人都是较有觉悟的人并且以身作则的话，那么，权威教育与放任自由的教育之间的冲突几乎是不存在的。孩子们需要这种存在型的权威，并且会热烈地对此作出反应；另一方面，孩子们反对压力或被大人所忽视，那些大人以自己的行动表明，他们本人并没有作出他们期望正在成长的孩子们作出的努力。）

随着以等级制度为基础的社会的确立（它们比以狩猎和采集食物为主的社会更庞大、更复杂），依靠个人能力建立起来的权威渐渐让位给依靠社会地位的权威。这并不是说，现有的权威人士都必然缺乏能力，而是说，能力已不再成为构成权威的一个基本要素了。无论我们遇到的是君主权威——在这种权威中，不可预测的基因决定了能力的各种品质——抑或是一个无耻的罪犯通过杀人或抢劫而成为一名权威，或正如在现代民主社会中所常见的那样，人们根据照片上的堂堂相貌或选举所花费的金钱而选出权威人士，在所有这些情况下，能力与权威都几乎毫无关系。

但是，在根据某种能力来确定权威的情况下也存在着一些棘手的问题：某位领导人在某个领域具备一定的能力，在另一个领域都无能力而言——例如，一位政治家也许有能力指挥战争，但在和平时期却显得束手无策；或者一位领导人在他或她任职的初期还保持着诚实和勇敢的品质，然而，由于权力的诱惑，他或她渐渐地丧失了这些品质；再比如，年龄和疾病会使一个人走

下坡路。总之，我们必须认识到，一个小部落的成员们要比我们制度下的千百万人民更容易判别一位权威的行为，在我们的社会中，人们只能够通过公共关系专家所制造的人为的形象来认识自己所要选举的权威人士。

不论能力赖以形成的品质丧失的原因是什么，在大多数规模庞大、等级森严的社会中，都不断地发生权威的异化过程。真正的或所谓的创造性能力转变为权威的制服或称号。一旦某一权威人士穿上了适当的制服或拥有适当的头衔，这种能力的外在标记便取代了真正的能力及其品质。国王——我们且借用这个称号来表示这类权威——可能是一个愚蠢的、堕落的或凶恶的坏蛋，换句话说，他根本就不具备成为一名权威的能力，但他拥有权威。只要他获得这个称号，人们就以为他具备了构成能力的各种品质。即使这位国王浑身一丝不挂，人们还是相信他穿着漂亮的衣裳。

事情并不仅仅在于人们把制服和称号当作构成能力的真正品质。那些拥有这两种权威标记的人，以及那些从中渔利的人都必须使黎民百姓的讲究实际的，亦即爱吹毛求疵的头脑迟钝和僵化，以便相信他们的谎言。任何人只要认真地想一想就会识破那些宣传诡计，即那些扼杀批评的方法，就会知道人们如何听信了陈词滥调而俯首帖耳，人们如何因为处于从属地位和丧失相信自己眼睛和判断的能力而成为哑巴。他们由于相信了谎言，所以对现实茫然无知。

第四章　什么是占有方式?

一、贪婪的社会——占有方式的基础

由于我们生活在一个以私有财产、利润和权力为生存支柱的社会中，我们的判断不免带有极大的片面性。贪婪地谋取、占有和牟利成了工业社会中每一个人神圣的、不可让渡的权利。①财产的来源是无关紧要的；财产所有者也不需因占有而承担任何责任。总的原则是："我采取什么办法，从哪里获得财产以及如何处置自己的财产乃是我个人的事，与他人无关；只要我不违反法律，我的权利就是不受限制的，绝对的。"

这种财产可以称之为私有财产，因为拥有财产的人成了财产的唯一主人，他(或他们)有充分的权力去剥夺别人对这一财产的使用权或享受权。私人所有制被认为是一个自然和普遍的范畴，然而，如果我们考察一下整个人类史(包括史前史)，特别是欧洲以外的、不以经济为主要生活目的的各种文化的话，我们就会看到，私人所有制实际上只是个特例，而不是常例。除了私有财产外，还有自己创造的财产，它纯粹是个人自己劳动的成果；限定财产，即受责任限定、用来帮助他人的财产；实用性的或

---

① R. H.托尼(英国历史学家、工党党员和费边社社员。——译注)于1920年发表的著作《贪婪社会》在理解现代资本主义以及社会和人类变化的可能性方面仍然独占鳌头。马克斯·韦伯、布伦坦诺、夏皮罗、帕斯卡、松巴特、克劳斯的贡献在于深刻地认识到工业社会对人类的影响。

个人的财产，包括劳动工具或享受的物品；共同财产，一个具有共同血缘关系的群体所共同享有的财产，如以色列的集体农庄。

社会赖以发挥职能的各种规范也能改变社会成员们的性格（“社会性格”）。在工业社会中，追求、保存和增加财产，亦即牟取利润的愿望都成了社会的规范，而那些拥有财产的人则被看作上等人，处处处受到人们的尊敬和羡慕。但是，广大平民百姓并不拥有真正的财产，即资本和资本货物。这就出现了这样一个令人困惑的问题：广大人民如何满足或对待自己追求和保存财产的欲望呢？换言之，他们既然毫无财产可言，如何能够感到自己是财产的所有者呢？

当然，问题的答案是显而易见的，即便是一贫如洗的穷人也有一些东西——他们象资本所有者珍爱财产那样爱护自己仅有的一点物品。而且他们也会象大财主一样成天盘算着如何保存自己已有的一切，并使之不断增多，即便只能积累一笔极小的数目（例如在此地节约一个便士，在别处又节约两分钱）。

此外，也许最大的乐趣倒不在于占有物品，而在于占有有血有肉的人。在父权制社会中，即使是最贫穷阶级中的最贫困的男人也能成为财产的所有者——在同他的妻子、孩子、牲畜的关系中，他感到自己是一个至高无上的主人。至少对父权制社会的男人来说，拥有许多孩子是占有人的唯一途径，他们只需要一点投资，不需要劳动，就能获得所有权。即使生孩子纯粹是妇女的责任，也很难否认，在父权制社会中，生儿育女对妇女是一种赤裸裸的役使。然而，母亲们也有她们自己的所有权，那就是对年幼孩子的占有。这种恶性循环是永无止境的：丈夫役使妻子，妻子役使幼儿，少男不久将加入成年男子的队伍来役使妇女，等等。

在父权制社会中，男人的霸权已经维持了大约六、七千年，

今天在最贫穷的国家和最贫穷的社会阶层中依然存在。但是，在较为富裕的社会中已渐渐消失——当社会的生活标准提高到一定程度的时候，妇女、儿童和青少年便得到解放。随着旧的宗法人身所有制的逐渐崩溃，发达的工业社会中的普通百姓又将以什么方式来满足自己的追求、保存和增加财富的欲望呢？问题的答案很清楚，占有的领域扩大了，它包括朋友、情人、健康、旅游、艺术品、上帝和人的自我。马克斯、斯蒂纳描绘了一幅资产阶级财迷心窍的绝妙图景：人变成了物，人与人之间的关系带上了占有的特点。"个人主义"，就其积极的意义而言，意味着人摆脱了社会的枷锁，就其消极的意义而言，则指"个人所有权"，即一个人为获得成功而耗费自己精力的权利和责任。

我们的自我成了财产追求中的最重要的对象，因为它包括许多内容：我们的身体、名誉、社会地位，所有物(包括我们的知识)，我们在自己心目中的形象以及我们希望在别人心目中出现的形象。自我成了我们各种真实特质和虚假特质的混合物，前者包括知识和技能，后者则是我们围绕现实的核心捏造出来的。但问题的关键不在于自我的内容是什么，而在于自我被认为是我们每个人所拥有的物品，而这一"物品"正是我们认识本身的基础。

在讨论财产时，我们必须说明，19 世纪所盛行的那种拥有财产的重要形式在第一次世界大战以来的几十年中逐渐消失了，今天已很少见。过去，每一个人都十分珍惜、爱护自己所拥有的每一样物品，用到不能再用为止。购买物品实际上是为了"保存物品"，19 世纪的一句口号是："老的东西好！"今天，人们强调的是消费，而不是保存，购买物品的同时在不断地"扔掉物品"。无论人们买的是一辆汽车、一件衣服、还是一个小玩意儿，

在使用了若干时间以后，主人就会讨厌它并想抛掉“旧的”，购买最时髦的东西。获得——→短暂的占有和使用——→扔掉（如果可能并且合算的话，便换成一样更好的时髦货）——→再获得，构成了消费者购买商品的恶性循环，所以今天的口号可以说是：“新的东西好！”

今天消费者购买商品的最突出例子也许是私人小汽车。我们的时代名副其实地可称之为“汽车时代”，因为我们的整个经济都是以汽车制造为中心，我们的全部生活在很大程度上也取决于汽车消费市场的兴衰。

对于那些拥有汽车的人来说，汽车似乎成了不可或缺的必需品；而在那些没有汽车的人，特别是所谓的社会主义国家的人民看来，小汽车成了幸福的一种象征。但是，人们对自己小汽车的爱好显然并不深入持久，不过一时喜欢罢了，因为汽车的主人经常不断地更新自己的小汽车；两年后，甚至一年以后，汽车的主人便厌倦了那辆“旧汽车”，并开始物色一辆新车，为做成这笔“交易”而到处奔波。从物色到购买，整个过程就象是一场竞赛，有时欺骗便是这场竞赛中的主要因素。而这笔“交易”本身就象这场竞赛的最后奖品——车道上的那辆最新型号的小汽车一样受到主人的赞赏，甚至更加受到赞赏。

为了解开这个似乎有目共睹的矛盾，即主人同自己汽车的财产关系与主人对汽车的短暂兴趣之间的矛盾之谜，我们必须考虑到几个因素。第一，在所有者与其汽车的关系中，存在着非个人化的因素；这辆汽车并不是主人所喜欢的一个具体的对象，而是表明地位的一种标记，是权力的延伸——一位自我的创造者。主人获得了一辆汽车，实际上是获得了自我的一个新的部分。第二，比方说每六年买一辆新车，而是每两年买一辆新车，

这就增强了购买者急于到手的激动心理；使一辆新汽车成为自己所有，犹如采到一朵艳丽的鲜花，它增强了人的占有欲，而且，更新越快，心情越是兴奋。第三，频繁地购买汽车意味着不断获得"做交易"即通过交换牟利的机会，今日的男女普遍乐此不疲。第四个重要的因素是，人们需要体验新的刺激，因为过了一段时间后，旧的刺激显得平淡而无吸引力了。我在以前对刺激的论述中（见《人的破坏性剖析》一书），区分了"主动的"和"被动的"刺激，并作了以下的说明："刺激越是'被动'，它的强度和（或）类型便改变得越快；而刺激越'主动'，它就越能长久地维持刺激的特性，越没有必要改变其强度和内容。"第五个也是最重要的一个因素是，过去一百年内社会性格方面发生了变化，即从"囤积型"性格转变为"交易型"性格。虽然这种变化并没有抛弃占有的倾向，但在很大程度上却改变了这种倾向。（关于囤积型性格向交易型性格的发展见本书第七章的论述）

这种所有权意识同样在别的关系中显示出来，如对医生、牙科医生、律师、老板和工人的态度。人们通常总说："我的医生"、"我的牙医"、"我的工人"等等。但是，除了对他人所采取的这种所有权态度外，人们还体验到无数的对象，甚至各种感情也成了所有物。以健康和疾病为例。人们在谈论自己的健康状况时也怀有这样一种所有权意识，指出这是他们的疾病，他们的手术，他们的治疗——他们的胃口，他们的药物。他们清楚地认识到健康和疾病也是所有物；他们同自己不良健康状况之间的所有关系就如同一个股东与其在行情急剧跌落的市场中贬值的股票的所有关系一样。

观念和信仰，甚至习惯都可以成为所有物。例如，一个在每天早晨的同一时间内吃同样早餐的人会因作息时刻表的稍稍更

动而感到不适，因为他的习惯已成了某种财产，失去它便意味着自己的安全遇到了危险。

关于占有这一生存方式之普遍性的描述也许会使读者们感到太消极、太片面了；然而，事实的确如此。我描述社会普遍盛行的观念首先是为了给读者们提供一幅尽可能清楚明白的画面。但是另外一种因素会使这幅图画达到某种平衡的状态，那就是年青一代的正在形成中的、与大多数人完全不同的观念。从这些年青人中，我们发现了一些消费模式，它们不是秘而不宣的贪求和占有，而是体现了真正的乐趣——做自己想做的事，并不期待得到任何“持久的”东西作为报偿。这些年青人长途旅行，经常遇到艰难险阻，听自己喜欢听的音乐，观光自己所响往的地方，拜会自己想见到的人。至于他们的目的是否如他们自己所认为的那样有价值，这无关紧要；尽管他们不够严肃，准备不足，或者不那么专心致志，但是，这些年青人敢于存在，不期望于得到什么回报或拥有什么东西。虽然他们往往在哲学上和政治上显得天真幼稚，然而，他们却比年长的一代真诚得多。他们不会为了成为市场上令人满意的“商品”而成天打扮和修饰自我，他们也不会有意或无意识地通过不断的撒谎来维护自己的形象；不会象大多数人那样把自己的精力耗费在压制真理上。他们经常以自己的诚实给长辈们留下深刻的印象——因为他们的长辈们也经常暗自钦佩那些敢于正视现实和说出真理的人。在这些年青人中间，有形形色色政治和宗教倾向不同的团体，但也有许多人还没有形成特定的意识形态或理论，他们自称正在“探索”。虽然他们还没有发现自我或尚未找到能指导他们生活实践的目标，但他们在寻求着成为他们自己的途径，而不是占有和消费。

然而，需要对图画中的这种积极因素进行鉴定。这批青年

人中有许多人（自60年代后期以来，他们的人数已大大下降）并没有从摆脱束缚的自由前进到创造的自由；除了争取摆脱限制和依赖外，他们只是进行了反抗，没有试图去寻找前进的目标。他们与自己的资产阶级父母一样，坚持"新的东西好"的口号，而且他们对一切传统，包括最伟大的思想家所提出的种种理论，表现出一种近乎恐惧的冷漠态度。由于一种天真的自我陶醉心理，他们相信他们自己能够发现值得发现的一切。从根本上说，他们的理想是重新回到儿童时代去，于是象马尔库塞这样的作家便提出了一个易于实现的意识形态，说什么回到儿童时代，而不是向成人阶段发展，乃是社会主义和革命的最终目标。只要他们因年轻而保持这种欣快症，他们就会感到幸福；但是，他们中的许多人都已怀着极其失望的心情度过了这个时期，他们没有获得坚实的信念，没能在内心里确定一个中心，到头来，往往成为一个失望的、冷漠的人——或者，成为一个对毁灭产生盲目幻想的不幸的人。

当然，并非所有心怀巨大希望的人都以失望而告终。可惜，我们无法知道这批人的数字。就我所知，我们不可能获得有效的统计资料或正确的统计数字，即使能得到这方面的资料，我们也几乎无法肯定如何对这些人作出鉴定。今天，美国和欧洲的千百万人试图与传统思想、与那些能给他们指明道路的导师取得联系，但大部分学说和导师或者带有欺骗性，或者受公共关系宣传的影响而名誉扫地，或者与各方面的头面人物的经济利益和名誉地位有牵连。一些人虽然进行欺骗却能从这种方法中获得真正的好处；另一些人则丝毫不抱有进行内部变革的严肃目的而运用这些方法。不过，我们只有对新的信仰者进行详细的定量与定性的分析方能知道每个团体究竟拥有多少人。

我个人的估计是，严肃地关心从占有方式向存在方式转变的年青人（也包括一些年长者）的数目不只限于少数分散的个人。我相信许多群体和个人正在向存在方向发展，他们代表了超越大多数人的占有倾向的新潮流，因而具有伟大的历史意义。由少数人来指明历史发展的方向，这在历史上并不是第一次。这些少数人的存在给从占有观念向存在观念的真正转变带来了希望。这种希望更具有现实性，因为促使这些新观念产生的某些因素是不可逆转的历史变化：男子对女子的至高无上权力的崩溃以及父母对子女的控制权的崩溃。妇女、儿童与性革命是我们在本世纪内胜利进行的几场革命，尽管它们还处在初期阶段。这些革命的原则已为很多人所接受，旧的意识形态越来越显得荒谬可笑了。

二、占有的本质

占有这一生存方式的本质根源于私有制的本质。在这种生存方式中，至关重要的是我获得财产以及保存已经获得的财产的无限权利。占有这一生存方式是排他的；就我这方面而言，它不需要我做任何进一步的努力来维护我的财产或创造性地使用它。佛教把这种行为模式叫做贪欲，犹太教和基督教称此为贪婪；它使每一个人和每一件东西成为无生命的物，并使之从属于另一种力量。

“我有某物”这一句型表达了主体“我”（或他，我们，你们，他们）与客体之间的关系。它意味着主体和客体的某种永久性。但是，这种永久性果真存在于主体或客体中吗？我会死亡；我会失去那保证我占有某物的社会地位。客体同样也不是永久的，它可能被毁坏，被丢失，或者失去其自身的价值。以为我们能永久

地占有某物乃是基于对某一种永恒不灭的实体的幻想。从表面上看我似乎什么都有，实际上我什么也没有，因为我对客体的拥有、占有和支配在生活过程中不过是昙花一现罢了。

总之，“我(主体)有某物(客体)”这一陈述是通过我对客体的占有来表明我这个主体的定义。主体并不是我自身，主体即是我所有的东西。

我的财产构成了我自己和我的同一性。“我就是我”这一陈述的言下之意是“由于我拥有X，所以我才成其为我”——X相当于一切自然物和与我有关的人，我通过我的权力来控制它(他)们，并使之成为我的永久的占有物。

在占有这一生存方式中，我与我所拥有的物之间不存在有生命的关系。它和我都成了物，我拥有它，因为我具备占有它的力量。但是，这种关系也可倒过来讲：它拥有我，因为我对自身的认识，即对心智健全的认识是建立在我占有它(以及尽可能多的东西)的基础之上。占有这一生存方式并不是通过主体与客体之间一种有生命力的、创造性的过程而确立起来的；它使客体和主体都成为物。两者之间是一种僵死的关系，而不是有生命力的关系。

第五章　什么是存在方式？

我们中大多数人对占有方式了解较多，而对存在方式则知之甚少，那是因为在我们的文化中更频繁地接触到的是占有方式，因此，给存在方式下定义要比给占有方式下定义困难得多，

然而，比这更为重要的是我们必须揭示这两种生存方式之间差别的本质。

占有意指那些固定的，可被描述的物。存在则指体验，从原则上讲，人的体验是不可描述的。能加以详尽描述的乃是我们的伪装——我们每个人都戴着的假面具，以及我们所显示的自我，因为这种伪装本身是一种物。而一个活生生的人并不具有一种僵死的形象，他不可能象某件物品那样加以描述。事实上，活生生的人是根本不可能被描述的。当然，人们可以充分地谈论我，谈论我的性格以及我的整个人生观。不过，这种深刻的认识能够大大有助于理解和描述我自己的或别人的心理结构。但是，整个的我、我的全部个性、我本身就象我的指纹一样是独一无二的，永远不可能被人彻底理解，即便是通过移情作用也不行，因为世界上没有两个人是完全相同的。[①]只有在有生命的双方相互发生关系的过程中，他人和我才能消除这种隔离的障碍，因为我们俩都在生命的舞台上扮演角色。但是，我们永远也不可能达到两人之间的完全同一。

即便是一个简单的举动也是无法充分描述的。人们可以写上几张纸来描绘蒙娜丽莎的微笑，但是，却仍然无法用言语捕捉到图画中的这张笑脸——这并不是因为蒙娜丽莎的微笑太“神秘”了。每一个人的微笑都是神秘的（除非是人们在市场上所见到的那种虚假的微笑）。没有一个人可以完全描绘出另一个人眼中所流露出的兴趣、激情、恋生癖或仇恨、自恋的表情以及表明一个人特征的各种不同的脸部表情、步态、姿势或语调。

---

① 最好的心理学也会有这种局限性，关于这一点，我在《论心理学的局限性和危险性》（1959年版）一文对照“否定的心理学”和“否定的神学”作了详尽论述。

一、主动的存在

存在方式的先决条件是独立、自由和有批判理性。其基本特征是存在的主动性，这里不是指外在的主动性、忙于事务，而是指内在的主动性，即创造性地使用我们人类的各种权力。主动意指表现一个人的能力、才干和天赋——每个人生来都拥有这一切，只不过程度不同而已。主动也意指自我的更新、成长、才气横溢、爱、超越孤立的自我的束缚、对一切感兴趣、"能听取他人的意见"以及富有牺牲精神。然而，所有这些体验并非语言所能充分表达。语词只不过是满载着人的体验的容器，但人的体验往往会溢出这些容器。因此，语词虽指某种体验，却不是体验。正当我想用思维和言语来表达我所体验到的一切的时候，这种体验就消失了，它枯萎了，它仅仅是一种无生命的、纯粹的思维。由此可见，存在是无法用语言来描述的，只有那些与我的体验相同的人方能理解它。在占有这一结构中，无生命的语词占统治地位；在存在这一结构中，活生生的、不可言传的体验占统治地位。（当然，在存在这一方式中，也有充满活力和创造力的思维过程。）

也许，用马克斯·亨齐克告诉我的一种象征性的比喻能够最好地说明存在这一方式：当光线透过一只玻璃杯时，这只杯子呈现为蓝色，因为它吸收了一切别的颜色的光，不让它们通过。换句话说，我们之所以称此为一只"蓝色"的玻璃杯恰恰是因为它并不保留蓝色的光波。它并不是因其所占有的蓝光，而是因其所放出的蓝光才拥有这个名称的。

只有当我们减少占有方式即非生存方式，也就是说，不再靠抓住我们所占有的一切不放、"心安理得地坐享其成"、坚持我们

的自我和占有物来寻求安全和身分的时候，存在方式才会出现。所谓“存在”就是要求人们放弃自我中心，抛弃自私心理，或者用神秘主义者的话来说，就是使自己达到“一穷二白”的境界。

但是，绝大多数人发现要使自己抛弃占有的倾向实在是太难了；任何放弃这一倾向的尝试都会使他们忧心如焚，感到自己似乎失去了一切安全的保障，被抛进了无边无际的大海，而他们又不会游泳。这些人不知道，他们抛弃了财产这一支柱后，就可以开始运用他们自身的力量，独立行走了。他们以为，他们不可能独立行走，假如没有自己所占有的物品支撑的话，他们便会倒下。正是这种幻觉拖了他们的后腿。

二、真实的存在

到目前为止，我已经阐明了与占有相反的存在的含义。现在我要揭示的是与“表面现象”相反的存在的含义，这同样是十分重要的。我表面上装出一副和蔼可亲的样子，乃是为了掩盖自己的别有用心而带上的一副假面具——我表面上显得十分勇敢，实际上内心非常空虚，甚至想自寻短见——我表面上很热爱自己的祖国，实际上在不断地扩大我的私人利益，这种表面现象，也就是我的公开的行为，完全与我行为的真正动力相矛盾。我的行为不同于我的性格。我的性格结构，我的行为的真正动机，才构成我的真实的存在。也许，我的行为能部分地反映我的存在，但它通常是我所拥有的、并为达到自己的目的而佩戴的一副假面具。行为主义研究这副假面具，似乎这是一种可靠的科学依据；正确的认识着眼于内在的实在，这种实在往往不能被意识到，也不能被直接观察到。这种被爱克哈特称之为“没有伪装”的存在的概念乃是斯宾诺莎和马克思的思想中的主要观点，也

是弗洛伊德的基本发现。

弗洛伊德精神分析学的主要成就是揭示了人的行为与性格、人的虚假的外表与其隐蔽的实在之间的差异。弗洛伊德提出了精神分析的方法（自由联想、释梦、移情和抵制），目的乃在于发掘早在人的童年就被压抑了的本能（基本上是性）的欲望。精神分析理论和治疗的进一步发展强调了早期人际关系中所遭遇到的痛苦的事件而不是本能生活中的创伤，但是，总的原则仍然是相同的：被压抑的是早年和——我相信——以后受挫折的欲望和恐惧心理；消除这些症状或更为普遍的痛苦的方法是揭示这一被压抑的内容。换言之，被压抑的乃是一些非理性的、幼稚的和个人的体验。

另一方面，人们认为，一个正常的、即能适应社会的公民，其来自常识的观点是合理的，无需乎进行深刻的分析。但这是完全不正确的。我们的有意识的动机、思想和信念不过是虚假的报道、偏见、非理性的激情与合理思考的混合物，只有很小一部分真理掺杂其间，到处显现，给人以假象，仿佛整个混合物是真实可靠的。这种思维过程试图按照逻辑和似乎可信的规律来编织整个这一大堆乱七八糟的错觉。人们以为，意识的这一层次反映实在；这就是我们用以组织我们生活的蓝图。这张虚假的蓝图是不被压抑的。被压抑的乃是对实在的认识，对真理的认识。假如我们要问，什么是无意识？答案必然是这样的：非理性的激情自不必说，此外，几乎一切对实在的认识都是无意识的。无意识基本上是由社会决定的，社会生产出各种非理性的情感，并为其成员们提供各种不同的假象，从而迫使真理成为所谓的理性的囚犯。

真理受压的观点是以这样一个前提为基础的，即我们能认

识真理，也能压制这种认识；换言之，存在着“无意识的认识”。根据我对自己和其他人所作的精神分析的经验，上述说法确实是正确的。我们理解实在，我们不得不认识实在。正如当我们面对实在时我们用我们的感官去看、去听、去嗅、去接触一样，我们用我们的理性去认识实在，亦即照事物的本来面目去观察事物，领悟真理。我指的当然不是需要科学的工具或方法才能把握的那部分实在，我指的是通过全神贯注的“观察”可以认识的东西，特别是我们自身和别人的实在。我们知道我们遇见了一个危险人物，我们知道我们遇见了一位可以完全信赖的人；我们知道我们被骗了，被剥削或被愚弄了，我们知道我们自己骗自己，我们几乎了解有关人的行为所必需了解的一切，正象我们的祖先对星星的运行了如指掌一样。但是，他们意识到自己所获得的知识并加以运用，我们却立刻压抑了自己的认识，那是因为假如我们一旦意识到这一点，生活将变得如此艰难，诚如我们使自己相信的那样，生活太“危险”了。

我们很容易找到上述这一论断的证据，它存在于许多梦中。我们在梦中表现出对他人和我们自己之本质的深刻的认识，而在白天，我们完全不可能获得这种认识。（我在《被遗忘的语言》一书中已经举例说明了这种“令人顿悟的梦”）显然，在那些频繁的反应中，我们突然从另一个完全不同的角度认识了某人，于是，我们感到似乎我们以前一直是这样认识的。当令人痛苦的真相即将显露的时候，在抵制这一现象中会看到这种情况，如说漏了嘴，表述不当，精神恍惚，或是一个人象在旁白中一样说了一句什么话，这句话是同他或她一贯相信的完全相反的，而过一会儿看来又忘记了这句旁白。事实上，我们的许多精力都被用来向我们自己隐瞒我们所获得的认识，这种压抑的程度不管怎样

估计都不会过高。犹太教法典中的一则神话故事以诗歌的形式表明了这种压制真理的状况：当一个孩子出生时，天使便触摸一下他的前额，让这个孩子自出生那刻起，就忘掉对真理的认识。假如他不忘记的话，那么，今后的生活对他来说便是无法忍受的。

现在该回到我们的主题了：存在指的是真实的存在，它与虚假的、幻想中所产生的图象相反。从这个意义上说，任何扩大存在面的尝试都意味着增强对一个人的自我、对他人、对我们周围世界之实在的认识能力。透过表面现象，把握实在乃是通向存在的道路——这是佛教中的一个主要思想，它在犹太教和基督教中也发挥了一定的作用，没有它，犹太教和基督教的主要伦理目标——消除贪婪和仇恨——是不可能实现的。

三、给予、分享和勇于牺牲的愿望

人们以为当代社会中的占有这一生存方式乃植根于人的本性中，因而事实上是不可改变的。还有一种论断表达了同样的想法，即认为人基本上是懒惰的，天生是被动的，除非为某种物质欲望或饥饿所驱使，或者害怕受到惩罚，否则他们是不愿意干活或做任何别的事的。几乎没有人怀疑这种说法，这就决定了我们的教育方法和工作方法。但是，这无异于表达了这样一种愿望，即把迎合人性的需要这一点归咎于社会组织，以此来证明我们社会组织的价值观念。对于过去和现在的许多不同社会的成员来说，人天生自私和懒惰的概念是荒谬的，就象相反的概念在我们听起来是荒谬的一样。

事实上，占有和存在这两种生存方式都是人性的潜能所在，人的生物学意义上的生存欲望导致占有方式的进一步发展，但

是，自私和懒惰并不是人所固有的唯一的习性。

我们人类生来就有一种根深蒂固的存在的欲望：要表现自己的才能，要积极主动，与他人发生联系，逃避自私的樊笼。有大量证据证明上述说法的正确性，证据多得简直可以写一大本书。D·O·赫布以最简略的形式表明了问题的症结，他指出，唯一的行为问题是解释人何以会有惰性，而不是解释人何以会有主动性。下面是他为这一简明论点提出的论据。①

1. 动物行为方面的证据。各种实验和直接的观察表明，许多种动物都能愉快地完成艰巨的任务，即便它们在没有获得任何物质奖励的情况下也是如此。

2. 神经生理学的实验证明，神经细胞具有能动性。

3. 婴儿行为。最近的研究表明，幼小的婴儿也具有对复杂的刺激作出积极反应的能力和需求——这一研究成果恰恰与弗洛伊德的理论相反，弗洛伊德认为，婴儿所体验到的外部刺激乃是一种威胁，它激起婴儿的侵略性本能，以排除这一威胁。

4. 学习行为。许多研究证明，少年儿童在学习过程中之所以会出现惰性乃是因为他们所接触到的学习材料太枯燥，太死板，不能引起他们真正的兴趣；倘若消除了这种压力和枯燥无味的学习材料，代之以生动活泼的教材，那么就可以大大激起他们的主动性和创造性。

5. 劳动行为。E·梅奥的出色实验表明，只要工人知道他们所从事的实验是由一位精力充沛的天才人物所指导的，这个人有能力激起他们的好奇心和干劲，那么，即便工作本身是枯燥乏味的，也能引起他们的兴趣。欧洲和美国一些工厂中的情况

① 我在《人的破坏性剖析》一书中已对某些证据作了说明。

同样如此。但是，管理人员却对工人抱有成见，他们认为：工人真正感兴趣的并不是主动地参与某项工作，而是希望得到更高的工资，因此，分享利润才是提高劳动生产率的动力。虽然就管理人员所提出的工作方法而言，他们的这些看法并没有错，但是经验表明，而且已经使不少管理人员相信，一旦工人能在劳动过程中发挥真正的主动性，受到信赖并熟悉本职工作，那么，先前漠不关心的工人就会大大改变面貌，并显示出高度的创造性、主动性、想象力和工作满足感。①

6. 社会和政治生活中发现的大量证据表明，人们不愿作出任何牺牲的说法显然是错误的。邱吉尔在第二次世界大战初期宣布，他不得不有求于英国人的是鲜血、汗水和眼泪，他没有阻止英国人这么做，相反他激发起英国人民心中根深蒂固的勇于牺牲和献身的人道主义精神。英国人（以及德国人和苏联人）对敌国在人口居住中心的野蛮轰炸所作出的反应证明，共同的痛苦不会削弱这种献身精神；却能增强人民的反抗力量，而且证明：认为恐怖轰炸会瓦解敌人的士气、有助于战争结束的想法是错误的。

然而，战争和痛苦比和平时期的生活更能激起人们的牺牲精神，而和平时期似乎大抵只能助长人的自私心理，这一点实在是对我们文明的一种可悲的"批评"。庆幸的是，在和平时期有些情况下，人类在其个人行为中也表现出追求献身和团结的愿

① 迈克尔·麦科比在他即将出版的《运筹学家：新的社团领袖》一书中（我有幸读到了这部著作的手稿），提到了一些新近的民主参与计划，特别提到了他对博利瓦计划的研究。麦科比在有关该计划的论文中研究了博利瓦，它同另一个计划一起将成为麦科比最近打算从事的又一项规模较大的工作的主题。

望。工人的罢工，特别是第一次世界大战以前的工人罢工，便是这种非暴力行为的一个例子。工人要求更高的工资待遇，同时也冒着生命危险，历经千辛万苦，为获得自己的尊严而斗争，为争取人类的大团结而斗争。这种罢工既是一种经济现象，也是一种“宗教”现象，至今仍然不断发生，但今日绝大多数的罢工都出于经济上的原因——尽管那些为争取更好的工作条件而举行的罢工近来有所增加。

我们仍然可以在从事某些职业的人群中，如护士、医生、僧侣、修女那儿发现人的献身和同甘共苦的需要，以及甘愿为他人牺牲的精神。然而，在从事这些职业的人中，助人为乐，勇于牺牲的崇高目标不过是许多人——如果不是大多数人的话——口头上说得好听的话；但是也有相当一部分人是言行一致的。我们发现，多少世纪以来，人的这些需要在许多团体中得到证实和体现，无论这些是宗教团体，社会主义者团体抑或人道主义者团体。我们在那些自愿献出自己的鲜血（不取分文报酬）的人民中看到人的这种献身精神，在许多情况下，人们甘愿冒着生命危险去抢救另一个人的生命。我们看到，这种献身精神表现在真正懂得爱别人的人身上。“虚情假意”，亦即尔虞我诈，使得人们更加自私（情况的确往往如此）。真正的爱能增强人们的爱的能力和为他人奉献一切的能力。一个真正懂得爱的人通过自己对一个具体对象的爱而显示出他或她对整个世界的爱。①

---

① 理解人生而具有的献身精神和同甘共苦的感情的最重要资料之一是P.A.克鲁泡特金的经典著作«互助：进化的一个因素»（1902）。另外两本重要著作是理查德·蒂特马斯的«天赋的关系：从人的血缘关系到社会政策»和埃德蒙·S·费尔普斯主编的«利他主义，道德和经济理论»。蒂特马斯在他的著作中举了一些表明人的献身愿望的例子，并强调指出，我们的经济制度阻止人们自由地行使自己的这一权利。

反过来说，我们发现，有不少人，特别是年青人，不能容忍他们那富有的家庭中到处可见的奢侈和自私行为。他们的长辈希望自己的孩子“要什么就有什么”，但他们却辜负了自己长辈的这一期望，竭力反对那种僵死的、孤独的生活。事实上，这些年青人并不拥有他们所不想要的一切，他们想要的正是他们所没有的。

在历史上，这种人的典型代表是罗马帝国的富家子女，他们接受贫穷和爱的宗教；另一个例子是释迦牟尼，他是一个王子，原可以尽情地寻欢作乐，享尽荣华富贵，但他却发现，占有和消费是不幸和痛苦的根源。而俄国上层阶级的子女，即所谓民粹派，是近代(19 世纪下半叶)的一个例子。这些年青人发现，他们再也无法忍受自己生来就过着的那种游手好闲和不公道的生活，于是离家出走，到穷苦的农民中间去，和他们同吃同住，从而奠定了俄国革命斗争的基础。

我们在美国和德国的一些富家子弟中间可以看到同样的现象。在他们看来，他们在物质富裕的家庭环境中的生活是令人乏味、毫无意义的。更重要的是，他们不能容忍世界对穷人所采取的冷酷无情的态度以及出于个人自我主义而准备发动核战争的倾向。因此，他们离开自己的家庭，寻找新的生活方式——但是，这些人仍然感到不满足，因为任何建设性的努力看来都没有实现的希望。他们中的绝大多数人原来就是最富有理想和最敏感的年青一代；然而，也正因为如此，他们不够成熟，缺乏传统观念、缺乏经验和政治智慧，以致于渐渐地陷于失望之中。而且，他们也相当自恋，过高地估计自己的能力和各种可能性，并试图通过暴力来达到不可能达到的目的。这批年青人组成了所谓的革命团体，希望通过恐怖和破坏行动来拯救世界，他们没有看

到，自己的所作所为只能助长暴力和非人道主义的普遍倾向。他们失去了爱的能力，取而代之的仅仅是勇于牺牲自己生命的愿望（自我牺牲通常是那些十分渴望爱的个人所采取的行动，这些人失去了爱他人的能力，他们以为只有献出了自己的生命才能最大程度地体验到爱。）但是，这些富有自我牺牲精神的年青人完全不同于爱情的殉道士，后者渴望生存，因为他们热爱生活，他们只是为了不违背自己的意愿而被迫选择死亡的道路。今日的富有自我牺牲的年青人既是被告，又是原告，这说明在我们的社会制度下，一些最优秀的年青人也变得如此孤立和无望，以致于不得不把毁灭和幻想看作是摆脱失望的唯一出路。

人渴望同他人联合起来的欲望植根于人类特有的生存状况中，人的这一欲望也是人的行为的最强烈的动力之一。我们人类一方面将本能的决定因素缩小到最低限度，另一方面则最大限度地发展理性能力，因此，我们失去了原有的、与大自然的统一性。为了不使我们自己感到完全孤独——事实上，正是这种孤独感才使我们失去理性——我们需要寻找一种新的统一：与自己同胞、与大自然的统一。人渴望同他人联合的需要表现在许多方面，如表现在与母亲的依赖关系上，表现在偶像崇拜上，表现在人们的部落、民族、阶级、宗教、友爱、职业团体上。当然，这些关系往往相互交织在一起，并以一种疯狂的形式出现，如某些教派成员或一群私刑拷打的暴徒的所作所为，以及战争期间民族歇斯底里的大发作等。例如，第一次世界大战的爆发便引起了一次最激烈的这种疯狂的"联合"。人们为了加入这个大写的"我们"的队伍，竟在一夜之间突然放弃了自己的和平主义、反军国主义和社会主义的终身信仰；科学家们也抛弃了他们在客观性、批判思维和公正无私方面所受的终身教育。

体验与他人联合的欲望，既表现在最卑劣的一类行为——虐待狂和破坏行为上，也表现在最高尚的一类行为——以理想和信仰为基础的团结一致上。这也是人需要适应环境的主要原因之一；人更害怕的不是死亡，而是被抛弃。对于每一个社会来说，重要的是在一定的社会经济结构条件下它所培育的那一类联合和团结以及它能够进一步发展的那一类联合和团结。

以上论述似乎表明，人本身具有两种倾向，一种是占有的倾向，其力量说到底根源于人渴望生存这一生物因素；另一种是存在——分享、奉献和牺牲的倾向，其力量根源于人类生存的特殊状况和人渴望通过与他人的统一来克服自身孤独感的内在需求。从每一个人所具有的这两种矛盾的欲望中我们可以看出，社会的结构、价值观和规范决定着哪一种欲望占主导地位。助长占有欲从而助长占有这一生存方式的素养，植根于人的一种潜能中；助长存在和分享的素养，植根于人的另一种潜能中。我们必须决定我们要发挥哪一种潜能，尽管我们知道，我们的决定在很大程度上受现有社会经济结构的制约，社会经济结构使我们倾向于作出这一或那一决定。

根据我在群体行为领域内的观察，我以为，属于两个极端的群体，即分别属于根深蒂固、几乎不可改变的占有型和存在型的人毕竟是少数；在绝大多数人身上确实两种可能性都有，然而，究竟哪一种可能性占上风，哪一种可能性受到压制，则取决于环境因素。

这一论断与人们所普遍接受的精神分析学的理论相矛盾。精神分析学认为，环境只能改变婴幼儿时期人的个性，在那以后，人的性格固定下来，外部事件便很难使之改变了。这一精神

分析学的论断之所以能为人们所接受，其原因乃在于人的童年时期的基本状况在绝大多数人后来的生活中继续存在，因为一般来讲，同样的社会条件也继续存在。但是，有许多例子可以证明，环境的急剧变化也会导致性格的根本改变，例如，当消极的力量停止增长时，积极的力量便发展壮大。

总之，我们只要考虑到人类生存的状况，就不会对人的屡见不鲜的分享、奉献和勇于牺牲的强烈愿望感到吃惊了。而令人惊奇的往往是这么一种情况：人的这一需求遭到了压抑，致使自私的行为成为工业社会（和其他社会）的准则，人的团结友爱的行为倒成了例外。但是，这一现象本身正是求同的需要所引起，这一点看似荒谬，却是真理。假如一个社会的原则是获取利润和财产的话，这个社会只能产生以占有为核心的社会性格，这一占主导地位的模式一旦被确立，没有人会希望成为一个局外人，或一个被社会所抛弃的人；为了避免冒这个风险，每一个人都会随大流，而大多数人的共同之处只是他们彼此勾心斗角。

结果，自私观念占了主导地位，我们社会的领导人遂以为，唯有物质利益即报酬才能激起人们的干劲，人们是不会响应团结和牺牲的号召的。由于除了战争时期以外难得有这样的号召，所以也就没有机会观察这种号召可能产生的结果。

只有一种完全不同的社会经济结构和完全不同的人性的结构才能表明，诱之以利欲并不是影响人们的唯一的（或最好的）办法。

第八章　人类变化的条件和新人的特征

假定下一前提是正确的——即只有人的性格发生根本的变化，从占有的生存方式占主导地位发展到存在方式占主导地位，才能够使我们摆脱心理危机和经济危机，那么，就会出现这样一个问题：大规模的性格变化是否可能，如果可能的话，这种变化又是怎样发生的？

我以为，只要下述条件存在，人的性格是能够发生变化的。

第一，我们正在受苦，并且知道我们在受苦。

第二，我们认识到这种不幸的根源。

第三，我们认识到有方法消除这种不幸。

第四，我们承认，为了消除这种不幸，我们必须遵循某些生活准则，并改变我们现有的生活方式。

以上四点与形成佛教理论之基础的四谛相吻合，虽然佛教研究的是人类生存的一般状况，而不是特定的个人或社会环境所引起的人的不幸。

表明佛教方法之特征的变化原则同样也是马克思关于人类解放理论的基础。为了理解这一点，我们有必要认识到，在马克思看来，诚如他本人所说，共产主义并不是最终的目标，而是历史发展中的一个阶段，它使人类从导致非人状态的社会经济和政治条件下解放出来，这些条件使人成为物、机器和自身欲望的奴隶。

马克思采取的第一个步骤是揭示了当时的工人阶级——这个异化程度最深、最不幸的阶级的状况，揭示了他们的悲惨生活。马克思试图消除工人的种种幻想，这些幻想使他们不能意识到自己的悲惨境遇。马克思采取的第二个步骤是揭示产生这种痛苦的根源：在于资本主义的本质以及资本主义制度所产生的人的贪婪性格和依存性。对工人(但不仅仅是工人)受苦受难之原因的分析就是对资本主义经济的分析，它构成了马克思著作中的主要部分。

马克思采取的第三个步骤是证明，假如产生痛苦的条件被取消的话，痛苦也就随之消失。最后，马克思提出了一种新的生活方式、新的社会制度，这种社会制度会使人摆脱旧制度必然会产生的痛苦。

弗洛伊德的治疗方式基本上相同。患者来找弗洛伊德看病，因为他们正遭受痛苦，而且知道这一点。但是，他们往往并不知道自己痛苦的根源。精神分析学家的首要任务是帮助患者抛弃对自己痛苦的种种错觉，并找到他们发病的真正原因。对个人或社会疾病的性质作出诊断就是作出解释，而不同的人可以作出不同的解释。病人对自己病因的描述往往是最不可靠的诊断依据。精神分析过程的本质就在于帮助病人了解自己生病的原因。

病人一旦了解自己的病因，就会认识到：只要消除病因，他们的疾病就会痊愈。所谓消除病因，在弗洛伊德看来，就是摆脱婴儿时期所遭受的某种压抑。传统的精神分析学看来根本不同意马克思所说的第四点，即最后一点的要求。在许多精神分析学家们看来，只要认识到自己所遭受的压抑，这种认识本身就能起到治疗的效果。事实上，在有些病例中情况的确如此，特别是

当病人患有某些特定的症状，如歇斯底里或妄想狂症状时。但是，我不相信一个遭受一般不幸的人只要改变他的性格就能持久地改善他的状况，除非他改变自己的生活方式，使之符合自己想要达到的性格变化。例如，人们可以永生永世研究个人的依赖性，然而，只要他们依然生活在获得认识以前的生活环境中，那么，他们所获得的一切认识都是无济于事，起不了什么作用的。举一个简单的例子：一个女患者的病因乃在于她对自己父亲的依赖，即使她本人已深刻地认识到这种依赖的原因，但是，除非她改变自己的生活方式，比如说同自己的父亲分开，不接受父亲的宠爱，甘愿冒为使自己独立自主而采取的这些措施所带来的风险和痛苦，否则她的情况不可能发生真正的变化。认识与实践相脱离是不可能产生任何效果的。

一、新　人

新社会的功能乃在于鼓励新人的出现，这种新人的性格结构将具有以下特征：

* 愿意放弃一切占有的方式，以便达到真正的存在。

* 相信自己的存在，自己需要与他人建立关系，需要兴趣、爱和与世界相一致，并在此基础上确立安全感、同一感和信心，而不是将此建立在占有欲和控制世界之欲望的基础上，从而成为自己占有物的奴隶。

* 承认这样一个事实，即除了自己以外，没有任何人或物会赋予生命以意义，只有这种彻底的独立自主和否定物质的精神才能成为关心他人、与他人分享一切的完全主动性的条件。

* 人的存在乃是他此时此地充分显示的那个样子。

* 从给予和分享中获得快乐，而不是从积聚财物和剥削中

获得快乐。

* 从各方面表现对生活的热爱和尊重，从知识方面而不是从物品和权力方面，这些都是僵死的，唯有生命和适于生命生长的一切才是神圣的。

* 尽自己的一切可能消除贪欲、仇恨和种种幻想。

* 不崇拜偶像、不抱任何幻想地生活，因为人们已经达到不需要幻想的阶段。

* 培养自己的爱的能力和批判思维、理性思维的能力。

* 抛弃自恋，承认人类生活中所固有的种种可悲的局限性。

* 让自己和自己的同胞得到全面的发展，并使之成为生活的最高目标。

* 认识到纪律和正视现实是实现这个目标的必要条件。

* 认识到只有结构上的发展才是健康的发展，而且还必须认识到作为生命之属性的结构与作为无生命，僵死之物的属性的“秩序”之间的区别。

* 发挥自己的想像力，不是为了逃避不堪忍受的现状，而是预先考虑切实可行的办法，以便改变不堪忍受的现状。

* 不欺人，也不为人所欺；可以做一个天真无邪的人，不可做一个幼稚无知的人。

* 认识自己，不仅要认识自己所了解的那个自我，而且要认识自己所不了解的那个自我——即便对自己所不了解的东西有一个朦胧的认识也好。

* 意识到自己同一切有生命之物的统一性，从而放弃征服自然、掠夺、蹂躏和摧残自然的目的，而是努力去认识自然，同自然通力合作。

* 自由，并不是随心所欲，而是成为自身的可能性；自由并不是一大堆贪婪的欲望，而是一种巧妙的稳定结构，它随时都面临兴与衰、生与死之间的选择。

* 认识到罪恶和毁灭乃是生长停滞的必然结果。

* 认识到只有少数人具备所有这些品质，达到完美的境界，但是，这些少数人不应怀有"实现这一目标"的野心，他们应认识到这种野心不过是贪婪和占有的另一种方式而已。

* 在不断充满生气和活力的发展过程中获得幸福，而不管命运允许人们走多远，因为人们对如此充实的生活感到十分满足以致于很少有机会去进一步考虑自己能否得到什么。

讨论生活在当代官僚主义控制下的工业社会——无论是"资本主义社会"还是"社会主义社会"——的人民能够做些什么来突破占有这一生存方式并扩大存在的部分，不属于本书的范围。事实上，关于这个问题可以另写一本专著，不妨恰当地称之为："存在的艺术"。

第九章　新社会的特征

一、关于人的一门新科学

开创一个新社会的第一个要求是必须认识到这项任务将要面临的那些几乎难以克服的困难。对这些困难认识不清，也许是我们不屑于花力气去使社会发生必要变化的主要原因之一。许多人以为："我们何苦要追求那些不可能实现的目标呢？我们不

如象我们的地图所指引的那样，让我们的航程把我们带到既安全又幸福的地方。"那些不自觉地陷于失望但却披上乐观主义外衣的人，未必是明智的。但那些没有放弃希望的人，只有实事求是，面对现实，抛弃一切幻想，充分地认识到目前所面临的困难，才能获得成功。这种冷静的思考就是清醒的"乌托邦"和梦幻的"乌托邦"之间的区别。

这里我仅仅列举一些建设新社会所必须解决的困难：

* 必须解决这样一个问题：如何把工业生产的模式继续下去而又不产生中央集权制，也就是说不最终走上老式法西斯主义的道路，或者更可能的是，走上笑容可掬的"技术法西斯主义"的道路。

* 必须将全面计划与高度的非中央集权制结合起来，放弃"自由市场经济"，这种经济在很大程度上已经名存实亡。

* 必须在不冒经济危机风险的情况下，放弃无限止地增长的目标，而采取有选择地增长的目标。

* 必须创造出不以物质刺激，而以其他的精神满足为有效动力的工作条件和总的精神。

* 必须进一步促进科学的发展，同时，又要防止由于科学的实际应用而使这种发展成为对人类的一种威胁。

* 必须创造种种条件使人民体验到幸福和欢乐，而不是最大限度的享乐欲望的满足。

* 必须使个人具有基本的安全感，同时又不使他们依赖官僚机构来养活。

* 必须恢复人们在生活中而不是在商业上发挥"个人主动性"的可能性（人们在商业上的个人主动性已经高得不能再高了）。

正如过去在技术的发展中有些困难似乎是难以克服的，现在我所列举的上述困难看来也是不容易解决的。但是，技术方面的困难毕竟还是可以克服的，因为当时确立了一门新的科学，它宣布观察自然和认识自然的原则乃是征服自然的条件（弗兰西斯·培根，《新工具》，1620年）。17世纪的这门新科学至今仍吸引着工业社会中最优秀的、头脑敏锐的人，从而实现了人类梦寐已久的技术方面的理想。

但是，今天，约三个半世纪过去了，我们需要的是一种完全不同的新的科学。我们需要一种人道主义的人的科学，作为应用科学和社会复兴艺术的基础。

技术方面的理想——例如飞行——已被新的自然科学所实现。救世主时代的人的理想——一体同心的新人类摆脱了经济的制约、战争和阶级斗争，生活在团结与和平中——只有在下述条件下才能实现，即我们必须在实现人的理想方面和在实现技术理想方面付出同样多的精力、智力和热情。诚然我们不可能读了儒勒·凡尔纳[①]的小说就会制造潜水艇；读了预言家们的著作就能建设一个人道主义社会。

没有人知道占统治地位的自然科学是否会让位给一门新的社会科学。假如这事真的发生了，我们也许还会获得一次生存的机会，不过，这得取决于这样一个因素：有多少有学问、守纪律、关心国家大事的优秀男女为人类面临的这一新挑战所吸引，并深刻地认识到，**这次的目标不是控制自然，而是控制那些威胁西方社会生存（就算不是人类生存）的技术和不合理的社会力量与制度。**

---

① 儒勒·凡尔纳（1828年—1905年），法国科学幻想小说家。——译注

我坚信，我们的未来取决于认识到当前危机的最优秀分子是否会动员起来，为创立这门新的人道主义的人的科学而奋斗。因为，可以毫不夸大地说，他们的共同努力将有助于解决上面已经提到的各种问题，和实现下面所要论述的各种目标。

以"生产资料社会化"之类的总目标相标榜的蓝图，成了社会主义和共产主义的口头禅，在很大程度上掩盖了社会主义实质内容的贫乏。"无产阶级专政"或"英才专政"同"自由市场经济"或"自由"国家概念一样是模糊不清，容易引起误解的。早期的社会主义者和共产主义者，从马克思到列宁，都没有为社会主义社会或共产主义社会制定一个具体的计划，这是社会主义的最大弱点。

如果没有许多构想、设计、研究和实验，作为存在之基础的新的社会形态是不可能产生的。这些构想、设计、研究和实验将缩小必然性与可能性之间的差距，最终将导致制定大规模的、长远的规划，并提出短期的建议作为初步措施。问题的关键乃在于从事这些工作的人的意志和人道主义精神；此外，当人们能够看到光明的前景同时认识到能够具体地、一步一步地做些什么来实现这一前景的时候，他们就会鼓起勇气，充满热情，而不是畏缩不前。

倘若社会的经济和政治领域要服从于人的发展的话，那么，**新社会的模式必须是由摆脱了异化的、具有存在倾向的个人的需求所决定**。就是说，人既不能生活在非人的贫困中——这依然是大多数人民的主要问题——也不能被迫成为象富裕的工业社会那样受资本主义生产的内在规律所制约的消费人。资本主义生产的内在规律要求不断地发展生产，因而要求不断地扩大消费。如果人类要获得自由，不再通过病态的消费来维持工业

的发展的话，那就必须在经济体系方面进行一场根本的变革：我们必须结束目前的这种状况，即仅仅以不健康的人为代价才换取了一种健全的经济。我们的任务是要为健康的人民确立一种健全的经济。

实现这个目标而采取的第一个关键的步骤是使生产直接地为"健康的消费"服务。

"生产的目的是为了消费而不是为了利润"这一传统的说法并不充分，因为它没有指明是哪一种消费：健康的消费还是病态的消费。这就产生了一个非常棘手的实际问题：由谁来决定何种需求是健康的、何种需求是病态的？有一点我们可以肯定：即迫使公民去消费国家认为最好的——即使是最好的——物品，那是根本不可能的。官僚主义的统治强有力地限制了消费，这只能使人民更容易得消费饥饿症。只有当越来越多的人希望改变他们的消费模式和生活方式时，才会出现健康的消费。而且也只有当社会为人民提供一种比现在人们所习惯的、更吸引人的消费模式时，健康的消费才是切实可行的。当然，这一切决不可能在一夜之间发生，也不可能通过法令来实行，而是需要一个漫长的教育过程，在这方面政府必须发挥主要的作用。

国家的职能是为健康的消费确定种种规范，以反对病态的、低质量的消费。从原则上来讲，这些规范是可以确立起来的。美国粮食和药物管理局便是一个很好的例子，它根据各方面的科学家往往经过长期的实验而得出的有关意见来决定哪些食品和药物是有害的。其他商品和服务设施的价值也可用同样的方式由一群心理学家、人类学家、社会学家、哲学家、神学家以及不同社会和消费团体的代表所组成的专门小组来决定。

但是，研究何者有益于生命，何者有害于生命，需要深入

持久的探索，其范围和规模远比解决粮食和药物管理问题大得多。有关人的新科学必须对过去几乎不曾接触过的需求的本质进行基础的研究。我们有必要确定哪些需求根源于我们的有机体；哪些需求则是文化发展的产物；哪些又是个人成长的体现；哪些需求是人为的，是由工业社会强加给个人的；哪些需求"使人积极进取"，哪些需求"使人消极颓废"；哪些是由病理决定的，哪些则根源于精神的健康。

与现存的美国粮食和药物管理局不同，由专家组成的新的人道主义团体的决定不能用行政命令来贯彻，它只能作为指导方针，供国民讨论。我们对有益于健康的食品和有损于健康的食品的问题已经了解得很多；专家们的研究结果将有助于提高社会对其他健康的和病态的需求的认识。人们会明白，大多数消费都使人消极；对速度和新鲜事物的需求只能通过消费主义得到满足，这种需求反映了人的不安宁的心理和与自身的内在分离；人们会渐渐地意识到，不停地寻求于下一件事情或使用最新鲜的玩艺儿乃是人避免同自己或他人隔绝的手段。

政府可以通过给予令人满意的商品的生产和服务设施以补贴的办法来大大推进这一教育过程，直到这些商品的生产和服务设施有利可图为止。同时要开展一场大规模的宣传健康消费的教育运动来配合这些努力。可以预料，只要各方共同努力，激起人们健康消费的欲望，消费模式是可以改变的。即使我们避免使用工业社会目前所使用的强加于人的广告的方法——这是一个基本的条件——我们似乎也有理由相信，这种努力将会具有不亚于工业宣传的效果。

对根据"什么能促进幸福？"的原则有选择地消费（和生产）的整个纲领提出的一种典型反对意见是在自由市场经济中，消

费者购买的正是他们想要的东西，因此，没有必要“有选择地”进行生产。这一论断的根据是：消费者总希望购买对自己有益的物品；这当然是睁着眼睛说瞎话（就毒品甚至香烟来说，没有人会以此为根据）。上述论断明显地忽视了这样一个重要事实：消费者的愿望是生产者制造的。尽管不同牌号的商品互相竞争，但广告的总效果是要刺激消费欲。所有的公司都通过广告而互相帮助，扩大这一基本的影响；顾客只能被动地行使所谓的选择权：在一些互相竞争的不同牌号的商品中进行选择。那些主张消费者的愿望高于一切的人提供了一个很典型的例子，就是福特公司“埃兹尔”牌汽车的失败。但是“埃兹尔”牌汽车的失败并不能改变这一事实：“埃兹尔”的广告宣传也是购买汽车的宣传，所有牌号的汽车都能从广告中获利，除了不幸的“埃兹尔”牌汽车。而且，工业是通过不生产较有益于人的健康而较少利润的商品来影响人们的爱好的。

只有当我们能够断然制止大企业的股东和董事会根据赢利和扩张来决定生产的权利时，才可能有健康的消费。

这种改革可以通过法律来进行，而无需乎改变西方的民主制度（我们已经制定了许多为公众的利益而限制财产权的法律）。但问题的关键乃在于直接控制生产的权力，而不是资本的所有权。一旦广告的诱惑力没有了，消费者的爱好最终将决定商品的生产。现有的企业将不得不改变自己的设备，以满足新的需要，或者，这点办不到的话，政府就必须花费必要的资本来生产人们所需要的产品和建立人们所希望的服务设施。

所有这些变革都只能在得到大多数人民同意的情况下逐步地进行。它们标志着一种崭新的经济体系的诞生，这种经济体系既不同于今日的资本主义，也不同于苏联中央集权的国家资

本主义和瑞典的全民福利的官僚主义。

显然，大的公司企业从一开始就将利用它们的巨大权力来反对这些变革。只有公民渴望健康消费的强烈欲望才能粉碎大公司的抵抗。

公民显示其消费力量的一个有效办法是掀起一场声势浩大的消费运动，以“罢购”威胁作为运动的武器。比方说，我们不妨假定20%的美国消费者决定不再购买私人小汽车，因为他们认为，与舒适的公共交通相比，私人小汽车从经济上来说是浪费的，从生态学和心理学的角度来看是有害的——是一种“毒品”，它给人一种人为的权力的感觉，增强人们的嫉妒心理，并帮助人们脱离自我。诚然，假如这种罢购确实发生的话，只有经济学家才能确定这将给汽车工业——当然还有石油公司——造成多大的经济威胁，但是以汽车制造业为中心的国民经济必将陷于严重的困境，则是无疑的。当然，没有一个人希望美国的经济陷于危机中，但是，假如这种威胁（如停止一个月使用小汽车）确有付诸实施的可能，那将给消费者一个强有力的手段，来使整个生产体系发生变化。

消费者罢购的巨大有利条件是他们不需要政府的行动，他们是难以对付的（除非政府采取强硬的措施迫使公民购买他们不愿意买的东西），而且也不需要等待51%的公民一致同意让政府下令实施各项措施，因为占总人口20%的少数民众就足以有效地引起变化。消费者罢购可以突破政治路线和口号；无论是自由主义的和“左翼”的人道主义者，还是保守分子，都会参与这场罢购的斗争，因为有一个共同的动机使他们联合起来，那就是对健康的、人道的消费的渴求。激进的人道主义消费运动的领导人可以同大产业（以及政府）就实施所要求的变革进行谈判，

作为结束罢购的第一步。他们的方法与在防止或结束工人罢工的谈判中所运用的办法基本相同。

所有这一切的问题乃在于必须使消费者意识到，第一，他们多少是不自觉地反对消费主义的；第二，具有人道主义思想的消费者一旦组织起来，他们会有多大的潜力。这种消费者运动将体现真正的民主：个人能直接地表现自己，并能以一种积极主动的、没有异化的方式改变社会发展的进程。当然，这一切都是以个人的体验，而不是以政治口号为基础的。

但是，只要大公司的权力仍然象现在一样强大，即使是有效的消费者运动也不可能获得令人满意的结果。因为尽管残留的民主依然存在，但它注定要屈从于技术法西斯主义，屈从于一个由饱食终日、没有思想的顺民所组成的社会——这正是人们十分惧怕的、以“共产主义”为名的社会——除非打破大公司对政府的强大控制（而且与日俱增）和对全体民众的控制（通过洗脑子的思想控制）。美国有限制大企业权力的传统，这表现在它的反垄断法中。强大的舆论可以使这些反垄断法的精神应用于那些超级跨国公司，使之化整为零。

为了建成一个以存在为基础的社会，全体人民都必须以公民的身份积极地参与他们的经济活动。由此可见，我们只有彻底地实行产业和政治上的分享民主制，才可能摆脱占有这一生存方式。

大多数激进的人道主义者都提出了这个要求。

产业民主意指每一个大产业组织或其他组织的成员在组织生活中所起的积极作用；每一个人都必须熟悉情况并参与决策，从自己的工序、保健和安全措施这一级开始，瑞典和美国的一些企业已经在这方面做出成功的尝试，直至参与更高的、企业总的

政策一级的决策。最根本的一点乃在于工人和雇员们代表他们自己，而不是由企业以外的工会官员来代表他们。产业民主也意味着企业不仅仅是一种经济和技术机构，而且是一种社会机构，每个成员都积极主动地参与从而关心它的生活和活动方式。

同样的原则也可用来实现政治民主。假如民主能从一种被动的"旁观者的民主"转变为一种主动的"参与者分享的民主"，——在这种民主制度下，公共的事业和每个公民的个人事务一样重要和密切相关，或者更确切地说，公众的幸福成了每一个个人所关心的事——那么，民主就能抵制集权主义的威胁。人们通过积极地参与公共事业的活动，就会发现生活更有意义，更令人鼓舞。的确，真正的政治民主可以定义为这样一种民主，在这种民主制度下，生活确实是令人感兴趣的。就其本质而言，这种参与者分享的民主——完全不同于"人民民主"或"中央集权的民主"——不带有任何官僚主义色彩，它会造成这样一种社会风气，实际上使蛊惑人心的政客无立足之地。

为分享民主制制定种种方法似乎比描述18世纪的民主制度更困难得多。需要许多有能力的人付出巨大的努力为确立这种民主而制定新的原则和实施方法。我想重申二十多年前我在《健全的社会》一书中所提出的观点，作为实现上述目的的许多可行性建设之一：我以为应当成立成千上万个能直接对话的团体（每个团体约五百个成员），使之成为常设机构，就经济、外交政策、卫生、教育方面的基本问题和达到幸福的手段进行审议和作出决策。这些团体能获得一切有关的情报（关于这种情报的性质待后详述），并展开讨论（而不受外来的影响），对有争议的问题用投票的方式进行表决（就我们现有的技术手段而言，它们的表决可在一天之内收齐）。全部这些团体将形成一个"众议

院”，它的决定和其他政治机构的决定一样能对立法产生关键性的影响。

有人或许会问："既然民意测验能在相当短的时间内探明全体人民的意见，为什么还要制定这些详尽的计划呢？"这种反对意见触及到了表达意见方面的最棘手的问题之一：作为民意测验之基础的"意见"究竟是什么？所谓民意测验不过是一个人在没有获得充分的情报、批判的反思和讨论的情况下所拥有的观点。此外，参加民意测验的人知道他们的"意见"无足轻重，因而不起什么作用。这些意见仅仅构成人们在一个特定时刻的有意识的思想；它们无法告诉我们在情况发生变化时可能导致相反意见的潜在趋势。同样，参加政治选举的人知道，一旦他们投了某位候选人的票，他们就对事件的进程再也不能施加实质性的影响了。从某些方面来看，政治选举中的投票方法比民意测验更糟，因为选举中玩弄的半催眠技术使选民的思维迟钝。选举成了令人兴奋的连续广播剧，而候选人的希望和抱负——不是政治问题——则是得失攸关，非同儿戏的。选民甚至可以通过投票选举自己所拥护的候选人而亲自参加这场演出。尽管有很大一部分人对此不感兴趣，但大多数人都被这些现代的罗马竞技场面搞得如醉如痴，只是在场上角逐的不是勇猛的斗士，而是政客们罢了。

要形成真正的信念起码有两个要求：一是要有充分的情报借以作出判断，二是要确知自己的决定会产生效果。由毫无权力的旁观者所形成的意见并不能表达他或她的信念，这只是一种游戏，同一个人爱吸某种牌子的香烟，而不爱吸另一种牌子的香烟相差无几。由于这些原因，在民意测验和选举中所表达的意见乃是人的最糟而非最佳水平的判断。这个事实可以通过人

们最佳判断的两个例子得到证实，即人们在下面两种情况下的决策远胜于他们政治决策的水平，第一，在私人事务中（特别是在商业中，如约瑟夫·熊彼特① 已经清楚地阐明的那样）；第二，当他们成为陪审团成员的时候。陪审团成员由普通百姓组成，他们往往必须在非常错综复杂和难以预料的情况下作出决定。但是，这些专门小组的成员们可以获得一切有关的情报，有机会进行广泛的讨论，并且知道他们的判决将决定那些授权予自己的人的命运和幸福。结果，总的来说，他们的决定体现了深刻的洞察力和客观性。相反，既没有权力，又无法获得各种情报而处于半催眠状态中的人，则不可能表达自己的信念。所谓的民主表达意见，在没有情报、没有审议权和没有使自己的决定行之有效的权力的情况下，只相当于体育比赛中的喝彩声。

积极主动地参与政治生活需要在整个工业和政治领域中最大程度地实行非中央集权制。

由于现存的资本主义的内在逻辑，企业和政府的权力日益膨胀，最终成了庞然大物，通过官僚主义的机器，受控于最高层的集中领导。人道主义社会的基本前提之一是必须阻止这种中央集权制的发展，广泛实行地方分权。其理由是：如果一个社会变成芒福德② 所说的“一架大机器”，即如果整个社会，包括它的人民，成为一架庞大的、受某个中心控制的机器，那么，法西斯主义最终几乎是不可避免的，因为第一，人民都成了听话的小绵羊，失去了批判思维的能力，他们感到毫无权力可言，因而处于被动状态，这就必然使他们寄希望于一位能“知道”如何

① 熊彼特（1838年—1950年），奥地利经济学家，20世纪最著名的经济学家之一，经济学动态发展理论的创始人。——译注

② 芒福德（1895年—），美国著作家，社会学家。——译注

行动的领导人——而他们自已则一无所知；第二，任何一个能接近这架大机器的人，只要按一下适当的揿钮，就能够操纵它。大机器，就象一部小汽车，从本质上来讲，它能够自行运转；也就是说，位于汽车方向盘后面的人只需按动适当的揿钮，把握好方向盘和操纵杆，并注意别的一些同样简单的细节就行了；汽车或其他机器中的许多方向盘，在社会这架大机器中就是许多不同层次的官僚主义管理机构。甚至一个智力和能力平庸之辈，只要他或她登上权力宝座，就能容易地操纵一个国家。

政府的职责不应下放给各州，因为州本身就是庞然大物，而应下放给较小的行政区，那里的人民仍然能够互相认识，彼此对对方作出判断，因而他们能积极主动地参与自己公共事务的管理。工业中的分权制必须给予企业中的各个小部门以更多的权力，并将庞大的公司分散成小的实体。

要积极主动和认真负责地参与政治生活，还必须用人道主义的管理取代官僚主义的管理。

绝大多数人仍然认为，每一种大规模的管理必然是“官僚主义的”，即异化形式的管理。但是，他们不知道官僚主义风气如何使人们变得麻木不仁，死气沉沉；不知道这种风气如何渗透到一切生活领域，甚至渗透到还不太明显的地方，如医生和病人、丈夫和妻子的关系中。可以这样为官僚主义方法下定义：第一，将人当作物来管理；第二，从数量而不是从质量上进行管理，以便使定量管理和控制更容易、更经济。官僚主义者把他们的决定建立在根据统计数字所制定的死的规章上，而不是建立在他们面前活生生的人的反应上；他们根据统计出来的大致情况决定某些问题，而不惜伤害并不适合那种模式的百分之五至十的人。官僚主义者害怕负个人的责任，总是拿规章制度

作挡箭牌。他们之所以能捧牢乌纱帽，得意于官场，是因为他们忠于规章制度，而不是顺乎天理人情。

埃希曼便是这种官僚主义者的一个极端的例子。埃希曼将成千上万的犹太人杀死，并不是因为他仇恨他们；他既不爱任何人，也不恨任何人；他只是在"履行他的职责"，他将这些犹太人处死，这是他在执行任务；当他负责尽快地将犹太人赶出德国的时候，他同样是在尽自己的职责。对埃希曼来说，最重要的是服从各项规定；只有当他不服从这些规定的时候，他才会产生某种犯罪感。埃希曼说（他这样说恰恰有损于他自己的表白），他只有在两种情况下才会产生犯罪感：一是象一个逃学的孩子那样玩忽职守，另一种情况是为了在空袭中寻找防空洞而不服从命令。这并不是说，在埃希曼和其他许多官僚主义者身上没有虐待狂的因素，亦即控制其他生物的满足感。但是，这种虐待狂的特征与官僚主义者身上的首要因素，即缺乏人情和盲目执行规定比较起来，是次要的。

我也不是说，所有的官僚主义者都是埃希曼式的人物。首先，许多处在官僚地位的人，就性格而言，并不是官僚主义者。其次，在许多情况下，一个人并不完全受官僚主义态度的控制，从而扼杀了他或她富有人性的一面。诚然，在官僚主义者中间也有不少埃希曼式的人物，他们同埃希曼的唯一区别乃在于他们没有杀害成千上万的人。但是，当医院中的官僚主义者拒绝收治一位生命垂危的病人，因为根据规定病人必须由医生送来，在这种情况下，这位官僚主义者的行为与埃希曼没有什么两样。如果社会工作者宁愿让一位需要帮助的人挨饿，也不肯破坏他们官僚主义制度中的某项规定，这些社会工作者的所作所为同样与埃希曼没有什么两样。这种官僚主义态度不仅存在于管理

人员中，而且存在于医生、护士、学校教师、教授，以及许多丈夫同他们的妻子、许多父母同自己的子女的关系中。

一旦一个活生生的人被贬低成了一个号码，真正的官僚主义者就会干出极其残酷的暴行，这倒不是因为他们受与其暴行相当的残酷本性所驱使，而是因为他们感到自己同老百姓之间没有人的联系。尽管这些官僚主义者不象十足的虐待狂那样邪恶，但他们具有更大的危险性，因为他们甚至不感到良心与责任之间的冲突；他们的良心就是履行他们的职责；人并不是他们同情怜悯的对象。

在老的企业或福利部门、医院、监狱之类大的组织中，仍然能够看到经常板面孔的旧式官僚，在这些部门，一个官僚就对穷人或其他无权无势的人握有生杀予夺的大权。在现代工业中，官僚主义者都很友好，一般并不具有虐待狂的特征，尽管他们也从发号施令中获得快乐。但是，从这些人中，我们再次可以发现官僚主义对物的忠诚——这里是指对制度的忠诚：他们相信制度。大公司便是他们的家园，而公司的规章制度是神圣不可侵犯的，因为它们是“合理的”。

但是，新老官僚主义者不能共存于一种参与者分享的民主制度中，那是因为官僚主义精神与个人主动参与的精神完全不相容。新型的社会科学家必须为大规模非官僚主义管理的新形式制定计划，这种管理的原则是审时度势，对人民负责（“责任心”的体现），而不仅仅依靠规章制度。只要我们重视管理人员中潜在的、自发的责任心，不迷信经济原则，非官僚主义的管理是可能的。

成功地建立一个存在的社会还取决于许多别的措施。下面我提出一些建议，不过我并不以这些建议的首先提出者自居，

恰恰相反，差不多所有这些建议都已由一些人道主义学者以这种或那种方式提出过了，我不过受其鼓舞，步其后尘罢了。

＊必须禁止工业和政治广告中把某种思想强加于人的一切方法。

把某种思想强加于人的方法是危险的，这不仅因为它迫使我们购买我们既不需要也不希望得到的东西，而且还因为它迫使我们选举那些我们既不需要也不愿意选举的政治代表人物——假如我们能控制自己的理智的话。但事实上，由于当局向我们宣传时所运用的催眠的方法，我们并不能控制自己的理智。为了阻止这种日益增长的危险性，**我们必须在为政治家和商品宣传时禁止使用一切催眠方法。**

在广告和政治宣传中使用催眠方法对人的心理健康，特别是对条理清晰的批判思维和情感的不受他人控制是十分有害的。我毫不怀疑，全面的研究必将表明，吸毒所造成的危害与我们使用洗脑子的方法所造成的危害比较起来不过是小巫见大巫，这些洗脑子的方法，从令人惊奇的建议到半催眠的手法，如不断重复或借助性欲（“我是琳达，来入温柔乡！”），将人的理性思维引入歧途，无奇不有。广告主要是电视上的商业广告运用纯诱惑性的方法向人们发起连珠炮般的进攻，使人目迷五色，头昏脑胀。这种对理性和现实感的进攻，时时处处都在困惑着每一个人：在看电视时，在公路上开车时，或是在听候选人的政治宣传时，等等。这些诱惑方法的一个显著后果是，造成一种使人半睡半醒、将信将疑和失落现实感的气氛。

停止这种大规模诱惑的有害做法，对消费者所产生的效果将与吸毒成瘾者停止吸毒时所感觉到的症状消失没有什么两样。

* 必须消除富国和穷国之间的差距。

毫无疑问，保持和进一步加深这种贫富悬殊的状况必将导致更大的灾难。贫国已经拒绝把工业世界对它们的经济剥削看作是上帝的安排。石油价格的上涨是一个开端，是殖民地人民要求结束迫使他们低价出售原材料，高价买进工业品的做法的标志。同样，越南战争也标志着结束西方国家对殖民地人民的政治和军事统治的开始。

假如我们对这种贫富悬殊的状况不采取任何决定性的措施，情况将会怎样呢?要么瘟疫将蔓延到白人社会的安全地带，要么饥饿使穷国人民陷于绝望，以致——也许是在工业国家中其同情者的支持下——采取破坏性的行动，甚至使用小型核武器或生物武器，在白人社会中造成一片混乱。

我们只有控制了产生饥饿和疾病的条件，才能防止发生这种灾难的可能性。为了做到这一点，工业国家的帮助确实是必不可少的。帮助的方法必须不为富国的一切经济和政治利益所左右；此外还意味着必须不受资本主义的经济和政治原则适用于亚洲和非洲这种想法的影响。显然，什么样的经济援助方式最有效，是一个让经济专家去决定的问题。

但是，只有那些真正合格的专家才能完成这项事业，这些人不仅具有智力超群的头脑，而且还有一副人道主义的心肠，从而使他们去寻求最佳的解决方法。为了能聘请到这些专家，为了能听从他们的忠告，占有的倾向必须大大削弱，而团结他人，关心(而不是怜悯)他人的意识必须大大发扬。所谓关心他人，不仅指关心这个地球上的同胞，而且还要关心我们的子孙后代。事实上，没有比我们大肆掠夺地球上的原料、污染大地、准备发动核战争更能说明我们的自私心理了。我们几乎毫不迟疑地将

这块被掠夺的土地作为遗产留给我们的子孙后代。

这种内部改革能否进行？没有人知道。但是有一点世人必须明白：如不发生变革，穷国和富国之间的冲突将一发而不可收拾。

＊随着有保障的年收入计划①的实行，当今资本主义和共产主义社会中的许多罪恶都可以消除。②

这一思想的核心是，所有的人，不论有无工作，都有吃饱穿暖、有房可住的绝对的权利。他们将会得到维持自身生存的基本必需品，不多也不少。今天，这一权利表达一种新的观念：每一个人，不管他对"社会是否尽到了责任"，都拥有无条件的生存的权利——尽管这也是基督教所要求的、以及许多"原始"部落所实行的旧的规范。这是我们向自己的宝贝儿女，而不是向自己的同胞所保证的权利。

这一规律将能大大地扩大个人自由的范围；任何一个在经济上依赖别人(如父母、丈夫、老板)的人，都不会再受忍饥挨饿之苦；那些天资聪颖的人，如果想要过一种不同的生活，只要愿意短期内在生活水平方面作出牺牲，尝尝贫穷的滋味，便可如愿以偿。现代福利国家几乎接受了这个原则——说"几乎"，事实上是说，"没有真正"接受。官僚政客仍然在"管理"着人民，控制着人民，使人民蒙受耻辱。但是，有保证的收入计划却不需要任何人"证明"自己需要得到一间简陋的房子和起码的食物。

---

① 指政府对低收入的个人、家庭所进行的一种补助，使其达到能够维持生活的水平。——译注

② 我在1955年《健全的社会》一书中提出了这一论点；后来在60年代中期的一本专题论文集(由A·西奥博尔德主编；见"参考文献")中提出了同样的论点。

因此，没有必要建立官僚主义机构来实行一项既导致内部浪费，又违背人的尊严的福利计划。

有保障的年收入计划将确保真正的自由和独立。由于这个原因，这是任何一种以剥削和控制为基础的制度，特别是各种形式的专政制度所不能接受的。苏联制度的特点是一贯拒绝任何有关最简单形式的免费商品的建议（如免费的公共交通或免费的牛奶）。免费的医疗服务则是个例外，但也仅仅从表面上看如此，因为在这里，所谓的免费服务是有一个明确的条件的：一个人只有生病时才能享受免费医疗。

考虑到当今维持一个庞大的福利官僚机构所付出的代价，以及为医治身体疾病，特别是心身疾病、犯罪和吸毒成瘾（所有这些基本上都是反对压制和无聊的各种形式）所付出的代价，看来为每一个人提供他所需要的有保障的年收入将花费的钱要比我们现有的社会福利制度所花费的还少些。这种想法在那些认为"人基本上生来就是懒惰的"人看来是难以实现的和危险的。当然，那些人的看法其实并无根据，不过是一种口号，用来为反对放弃对那些孤苦无助的人的控制辩解罢了。

* **妇女必须摆脱父权制的控制。**

妇女摆脱父权制的控制乃是社会人道主义化的一个基本要素。大约六千年以前，在世界各地，农业收成的剩余允许雇佣和剥削工人，允许组织军队和建立强大的城邦，就在这时开始了男人对女人的统治。① 自那以来，"联合起来"压迫妇女的"男人们"不仅征服了中东和欧洲社会，而且征服了世界上绝大多

① 我在《人的破坏性剖析》一书中已对早期"母系社会"以及与之有关的著作作了论述。

数的文化。在人类中，男人战胜女人是以男人的经济权利和他们所建立的军事机器为基础的。

两性之间的冲突与阶级冲突一样古老，但其表现形式却更为复杂，因为男人所需要的女人不仅是能劳动的牲畜，而且是母亲、情人、安慰者。两性之间的冲突往往是公开的、野蛮的，然而更经常的是采取隐蔽的形式。女人在气力上屈居下风，但她们用自己的武器还击，嘲笑男人便是她们所使用的主要武器。

人类的一部分压迫另一部分，已经给而且今后仍会给两性带来巨大的危害：男人摆出胜利者的姿态，女人则成了受害者。即使在今天，而且即使在那些自觉地反对男人统治权的人中间，男人和女人之间的关系也逃不脱被诅咒的份儿，有优越感的男人诅咒它，有自卑感的女人也诅咒它（弗洛伊德是坚决相信男人的优越性的，可惜他以为，女人之所以感到软弱无力，是由于正如她们所遗憾地声称的，她们缺少一根阴茎，而男人感到不安全，则因为象他们所说的，普遍“担心被阉割”。我们这里所谈的是两性冲突的表现，而不是两性在生物学和解剖学上的区别）。

许多资料表明，男人对女人的控制与一个集团对另一些软弱无力的人民的统治是何等相似。我们以一百年前南美黑人与当时甚至今日妇女状况的类似为例。当时人们把黑人和妇女比作儿童，认为他们感情脆弱，幼稚无知，缺少现实感，因此，不可让其作决策；认为他们不负责任，只会卖弄风骚（弗洛伊德又加上两条：女人的良知〔超自我〕不如男人发达，却比男人更自恋）。

对弱者行使权力乃是当今父权制的本质，也是对非工业化

国家、儿童和青少年进行控制的本质。日益发展的妇女解放运动具有重大的意义，因为它对当代社会（资本主义社会和共产主义社会）赖以存在的权力原则是一种威胁——也就是说，假如妇女通过解放运动明确地表示，她们不想分享男人控制其他群体的权力，如统治殖民地人民的权力的话。只要妇女解放运动明确了它的作为"反权力代表"的作用和职责，妇女必将在争取新社会的斗争中产生决定性的影响。

在这方面已经发生了基本的变化。或许，今后某位历史学家会写道，20世纪最具有革命性的事件乃是妇女解放的兴起和男人绝对统治权的衰落。但是，妇女解放运动还刚刚开始，另一方面，我们决不能低估男人的反抗。男人同女人的整个关系（包括性关系）是建立在他们自称的优越性的基础上的，所以，他们对于那些拒绝承认男人优越性这一神话的女人已经开始感到非常不自在和焦虑不安了。

与妇女解放运动密切相关的是年青一代的反集权主义运动。这一运动在60年代后期达到了高潮；现在，经过一系列的变化，许多反对"当局"的人已基本上再次成为"安分守己"的好人。但是对父母和其他权威的传统崇拜已荡然无存，看来旧时对"权威"的敬畏心理已一去不复返了。

摆脱权威的运动可与摆脱犯罪感的性解放相提并论：人们不再把性看作是难以启齿的一种罪恶了。尽管人们对性革命的许多方面的相对优点持有不同的看法，但有一点是可以肯定的，即性的问题不再使人们感到害怕；人们不再因为提到它而产生一种犯罪感，因而不可能再利用它来使人就范了。

*** 必须建立一个最高文化委员会，其任务是在一切需要知识的重大问题上为政府、政治家和公民出谋献策。**

文化委员会的成员必须是国内知识界和文艺界的精英，绝对正直的男女。他们将决定在粮食和药物管理局的基础上建立一个扩大的新机构，并推选一些人来负责传播情报。

人们对谁是文化各界的杰出代表都有一个基本一致的看法，所以我认为，为这样一个委员会找到合适的成员是可能的。当然，至关重要的是，该委员会也应代表那些反对公认观点的人；例如，经济学、史学和社会学中的"激进分子"和"修正主义者"。然而，困难并不在于找到这些委员会的成员，而是如何进行挑选，因为他们既不能通过公众的选举产生，又不能由政府来指定。不过别的选择办法总是可以找到的。例如，开始时不妨先选出一个由三四个人组成的核心小组，以后再逐渐扩大，直到满员，比方说达到五十至一百人的规模。该文化委员会必须有充足的经济来源，以便能委托有关方面对各种问题进行专门的研究。

* 必须建立一个有效地传播情报的体系。

情报是形成有效民主制的基本要素。我们必须消灭为了所谓"国家安全"利益而扣发或篡改情报的现象。但是，即使没有这种不合法地扣发情报的现象，问题依然存在：现在普通公民所获得的真实和必要的情报几乎等于零。不仅普通公民如此，大量事实表明，大多数当选代表、政府官员、国防军首脑和商业界领导人也都耳目失灵，他们所获得的大多是由各政府机构所传播并由新闻媒介重复的假情报。不幸的是，上述大多数人至多也只有接受纯粹受操纵的情报的智力，他们几乎没有能力认识表面现象背后起作用的各种力量，因而不能对未来的发展作出正确的判断，更不用说我们经常听到的有关他们的自私和不诚实的行为了。诚然，即使是一位正直诚实、智力超群的官

更也不可能解决一个面临灾难的世界所存在的种种问题。

除了少数几家"大"报以外，甚至有关政治、经济和社会资料的真实报道也是十分有限的。所谓的几家"大"报，虽然能提供更多的情报，却也能提供更多被歪曲的情报，其手法是：不把全部新闻完整地报道出来；使大标题具有某种倾向性，加之标题往往与内容不符，所写的社论貌似公正，道貌岸然，实则偏袒某一党派。事实上，报纸、杂志、电视和无线电生产的是商品，即由各种事件的原材料加工而成的新闻。不过新闻可以出售，新闻媒介决定哪些事件是新闻，哪些不是新闻。情报在最好的情况下是原原本本、未经分析的报道，它只关心事件的表面现象，很少给公民以机会去深入表面现象，认识事件发生的更为深刻的原因。只要出售新闻是一种买卖，就很难制止报纸和杂志刊印会(多多少少不择手段地)促进其出版物销售和不违背广告商意愿的东西。

要使有根据的意见和决定切实可行，我们必须用完全不同的方法来解决情报问题。作为这种方法的一个例子，我仅指出一点：最高文化委员会的首要功能之一是收集和传播能为全体人民的需求服务，尤其是能成为我们分享民主制中各直接对话的团体进行讨论的基础的一切情报。当然这种情报必须包括作出政治决策的一切领域中的基本事实和基本可供选择的办法。特别重要的是，当发生意见分歧的时候，必须将少数人的意见和多数人的意见一起公之于众，让每一个公民，特别是让那些进行直接对话的团体都能知悉内情。最高文化委员会必须负责监督这些由新闻记者组成的新闻机构的工作情况，当然，在传播这类情报的过程中，无线电和电视发挥着重要的作用。

*** 科学研究必须独立于工业和国防应用之外。**

假如人们对追求知识施加任何限制，那将会妨碍人类的发展；假如将科学思维的一切结果用之于实践，那也将是危险的。正如许多观察家所强调指出的那样，人们可能，而且必将会误用在遗传学、脑外科、精神病药物治疗以及许多其他领域中的某些发明，从而给人类造成巨大的危害。只要工业界和军界能自由地利用它们认为合适的一切新的理论发明，这一点就是不可避免的。必须终止让利润和军事上的权宜之计来左右科研应用的情况。这就需要成立一个管理局，任何一项新的理论发明要投入实际应用必须得到该局的许可。不用说，这个管理局必须——在法律上和心理上——完全独立于工业界、政府和军方。最高文化委员会将有权任命该管理局的成员并监督其工作。

以上各项建议是颇不易实现的，如果再加上建立新社会的另一个必要条件——裁减核军备，我们的困难几乎是难以克服的。

我们经济的一个致命伤是需要维持一个庞大的军火工业。甚至今天，美国这个世界上最富裕的国家也必须削减卫生、福利和教育方面的开支，以便挑起国防预算这副重担。一个由于生产武器装备而导致自身贫困的国家是不可能负担社会实验费用的，这些武器装备仅仅是用来自杀的工具。而且，在军事官僚主义日益获得权力、并继续制造恐惧和鼓吹服从的环境下，个人主义和主动性的精神是不可能存在的。

张燕译　李国海校

弗洛伊德的发现之伟大与局限
（1979年）

本书的主题可用作者在序言中的下述这段话加以概括："在本书中，我想详尽列举弗洛伊德的最伟大发现。同时，我试图表明弗洛伊德所特有的资产阶级思想在何处以及如何限制了他的发现，甚至常常使他的发现暧昧不明"。

作为弗洛伊德学说的权威阐释者，作者指出，弗洛伊德的伟大发现以及它的基本哲学和文化结果乃是关于思维和存在的冲突的发现，而无意识、俄狄浦斯情结、移情、自恋、性格结构等发现不过是上述发现的具体化。通过对这些发现的精微分析，作者给我们展示了弗洛伊德理论的结果与意义，并力图寻求弗洛伊德学说的出路。

作为弗洛伊德学说的激烈批评者，作者告诉我们：弗洛伊德忽视了有意识冲动和无意识冲动的尖锐对立，因而也未能注意到人与人之间真正的内心冲突；弗洛伊德过高估计了性欲在个人生活中的地位，而低估了移情在社会生活中的作用；弗洛伊德发现了自恋这一重要现象，但他过多地把自恋限于个人心理的领域；弗洛伊德建立了新的性格学，但由于他把它与性欲联系起来，从而削弱了它的意义。

全书共五章，这里译出的是其中的第二章。

第二章　弗洛伊德的发现之伟大与局限

以下的讨论旨在表明：

1．弗洛伊德的最伟大发现是什么；

2．他的哲学前提和个人前提如何迫使他缩小和曲解了自己的发现；

3．如果我们消除了弗洛伊德表述中的这些被曲解的方面，它们的意义将会多么重大；

4．这就等于把弗洛伊德理论中的本质的，持续的东西与受时代限制的，在社会上偶尔出现的东西区别开来。

这一目的并不构成对弗洛伊德的“修正”或“新弗洛伊德主义”，它毋宁是以历史唯物主义代替资产阶级唯物主义，并对弗洛伊德思想的哲学基础作批判性的说明，从而揭示弗洛伊德思想的本质。

一、无意识的发现

诚然，弗洛伊德并非第一个发现这样的现象：我们心中潜存着我们并未注意到的，亦即无意识的思想和冲动，我们过着隐秘的内心生活。但是，弗洛伊德首次使这一发现成了他的心理学体系的核心，他详尽研究了无意识现象并且获得了惊人的结果。弗洛伊德对思维和存在之间的不一致性做了基本考察。我们兹举一件事为例：我们的行为受爱情、忠诚、责任感等等的推动，但我们并没有意识到它为权力欲、受虐狂和依附性所驱策。

弗洛伊德发现，我们的思想与我们的实际情况不一定相符，一个人认为自己可能如何如何，通常如何如何，但这与他的真情实况大相径庭，甚至完全矛盾；我们大多数人都生活在自我欺骗的世界上，在这里，我们把我们的思想看作现实的再现。事实上，弗洛伊德的无意识概念的历史价值在于：在悠久的传统中，人们总认为思维和存在是同一的，而在较严格的哲学唯心主义中，只有思想(观念、语词)才是实在的，现象世界则没有自身的实在性①。弗洛伊德把许许多多有意识的思想归结为内驱力的合理化作用，从而摧毁了理性主义的基础，他本人则一度是这种理性主义的著名拥护者。随着对思维和存在的不一致性的发现，弗洛伊德不仅动摇了西方哲学唯心主义传统和一般唯心主义传统的根基，而且在伦理学领域做出了具有深远意义的发现。在弗洛伊德之前，人们可能把诚实定义为心口如一。自弗洛伊德以来，这已不复成为充分的定义了。口是心非采取了新的形式，亦即无意识信念或无意识冲动的形式。在弗洛伊德之前，如果一个人相信他惩罚他的孩子是因为这种惩罚有助于孩子的成长，那么，只要他确信如此，他就是真心诚意的。在弗洛伊德之后，最关键性的问题是，他的信念是否不仅仅是使他的虐待欲合理化，亦即，他以揍孩子取乐，并且借口这种惩罚对孩子大有裨益。事实上，从道德上讲，人们更喜欢至少充分承认其动机的人，这种人比较诚实，危险性小。从个人或历史看，人们已为任何一种

---

① 我姑且说，有大量的证据表明，相信观念和思想优于物质的实在性乃是父权制胜过母权制的结果。既然男人不能进行自然的创造，即是说不能象女人那样自然地生育，那么，他们会坚持认为，他们也不能通过他们的肚子生育而是通过他们的头脑来生育。参见我在《被遗忘的语言》中对创造神话的说明。

凶残歹毒的行为找到了开脱之辞，这种行为被认为是出于善意的行为。自弗洛伊德以来，"我出于好心"失去了它的开脱作用。"好心"是对最坏行为的最好开脱之一。最容易的事情莫过于劝人相信这种开脱的确实性了。

弗洛伊德的发现还有第三个后果。在我们这样的文化中，语言起着巨大的作用，对语言的强调如果不会歪曲经验，那也常常足以导致对经验的忽视。如果有人说，"我爱你"、"我爱上帝"或"我爱祖国"，尽管他对这些话深信不疑，但他讲的这番话也许不是真话，它不过是个人追逐权力、功名和金钱的口实，或者是他对其团体有所依赖的一种表现，其中很可能没有丝毫爱的成分。弗洛伊德的发现尚未获得普遍的承认，以至人们本能地对有关善意的陈述或有关模范行为的看法持批评态度。然而，事实仍然是，弗洛伊德的理论象马克思的理论一样是一种批判理论。弗洛伊德并未接受那些泛泛之论。即使他不怀疑讲话人有意表现出来的诚恳，他也以怀疑的眼光去看待它们。但在一个人的整个人格结构中，有意表现出来的诚恳相对说来要少些。

弗洛伊德的伟大发现以及它的基本的哲学和文化结果乃是关于思维和存在的冲突的发现，但是，由于他假定了被压抑的东西本质上是婴儿的性冲动意识，思维与存在的冲突本质上是思维与婴儿性欲的冲突，因而，他便限制了他的发现的价值。这种限制不足为奇。如前所述，由于弗洛伊德受到他那个时代的唯物主义的影响，他在那些冲动中找到了被压抑了的东西。那些冲动既是生理的，又是心理的，而且它们显而易见。在弗洛伊德所生活的社会——尤其是在中产阶级那里——它们受到了维多利亚道德的压抑，弗洛伊德和他的大部分病人就是在这种维多利亚道德中成长起来的。他证明，病态现象——如歇斯底里

症——常常是被压抑的性冲动的表现。他所做的无非是把他的阶级的社会结构及其问题与人类存在中的内在问题看成是同一个问题。这的确是弗洛伊德的偏见之一。在他看来，资产阶级社会就等于文明社会。当他认识到存在着不同于资产阶级社会的特殊文化时，他依然把它们视为原始的不发达的。

唯物主义哲学和性欲意识的普遍压抑是弗洛伊德构造无意识内容的基础。此外，他忽视了这样一个事实：性冲动的出现或强烈程度不能归于性欲的生理基质。相反，它们往往是本质上与性欲完全不同的冲动的产物。因此，性欲的源泉可能是人的自恋、人的虐待狂、人的屈从倾向和厌倦心理。权力和财富是唤起性欲的重要因素，这一点已广为人知。

弗洛伊德距今不过两、三代人之久。显然，在城市文化中性欲已不是压抑的主要对象。既然众人全心竭力去当消费者，性也就成了制造幸福与满足的幻觉的主要消费品之一（并且事实上是最廉价的消费品之一）。可以在人身上觉察到的意识冲动和无意识冲动的对立五花八门，现把一些比较常见的对立列表如下：

自由的意识——无意识的不自由

意识的良心——无意识的犯罪感

意识的快感——无意识的压抑

意识的诚实——无意识的虚伪

个人主义的意识——无意识的善纳众议

权力的意识——无意识的无权感

信仰的意识——无意识的犬儒主义和毫无信仰

意识的爱恋——无意识的淡漠或憎恨

能动的意识——无意识的心理被动和懒惰

实在论的意识——缺乏实在论的无意识

这些都是当今遭到压抑并被人加以合理化的真正矛盾。它们在弗洛伊德时代就已存在，只不过有些不象现在这样激烈罢了。但弗洛伊德未曾注意到这些矛盾，因为他专注于性及其压抑。在正统的弗洛伊德心理分析的发展过程中，婴儿性欲仍然是这一体系的基石。于是，分析便妨碍人们触及人内心的以及人与人之间真正的至关重要的冲突。

二、俄狄浦斯情结

弗洛伊德的另一伟大发现是所谓的俄狄浦斯情结。他假定，每种神经病中都有尚未解开的俄狄浦斯情结。

弗洛伊德所说的俄狄浦斯情结的意思很好理解：由于小男孩在早年，比方说四、五岁时，就萌动了性冲动，他因此对他的母亲表现出强烈的性爱和性欲。他想占有她，他的父亲成了他的敌人。他对父亲表现出敌意并且想取代他的父亲，以至最终想除掉他。由于小男孩感到他的父亲是他的敌手，他害怕被父亲这个敌手所阉割。弗洛伊德之所以称这种纠葛为俄狄浦斯情结，是因为在希腊神话中俄狄浦斯爱上了他的母亲，但不知道心爱的女人就是他的母亲。在发现乱伦之后，他弄瞎了自己的双眼，以示阉割自己，并且，他只是在他的女儿安提戈涅的陪伴下离家出走了。

弗洛伊德的伟大发现是，小男孩强烈依恋着他的母亲或母亲形象。这种依恋程度——希望得到母亲的爱抚与关照而不要失去她的保护。女孩也有这种依恋，但后果稍有不同。弗洛伊德并未弄清这一点，它也的确难以理解。

然而，男孩依恋母亲并不难理解。在娘胎里，她就是他的世

界。他完完全全是母亲的一部分，由她滋养，由她孕育，由她保护，甚至在出生之后这种情况也不会彻底改变。没有她的帮助，他就会死亡；没有她的抚爱，他就会精神失常。她赋予他以生命，他依赖她而生活。她也可以不履行母亲的职责从而扼杀他的生命。（母亲的相互矛盾职能的象征是印第安人的女神卡莉(Kali)，她是生命的创造者，也是生命的毁灭者）。在生命的头几年中，父亲的作用几乎象他偶然起到了生小孩的作用那样可以忽略不计。在生小孩和照料他的生活方面，男人实际上起不了什么作用，这是经验的真理，而男人的精液必须与女人的卵子结合却是科学的真理。从心理学上讲，他的存在毫无必要，人工授精可以同样出色地完成他的任务。当小孩四、五岁时，他也许又起到一定的作用，他可以教育孩子，作为表率，负责他的智力和道德的成长。不幸的是，他常常是自私、非理性和不道德的表率。他通常按自己的意象去塑造儿子，以使他成为对自己工作有利的人，成为他的财产继承人，并且要儿子完成自己未竟的事业从而补救他自己的失败。

对母亲形象的爱恋与依附甚于对一个人的爱恋。它渴望达到一种儿童可以在其中得到保护与爱抚，然而又不负任何责任的境界。但不只是儿童具有那种渴望。如果说儿童孤独无依，因而需要母亲的话，那么，我们务必不要忘记，每个人在与整个世界的关系中都是孤独无依的。诚然，他在一定程度上可以自我防卫、自我照料，但一考虑到他所面临的危殆、不确定性和风险，考虑到他应付身体的疾病、贫困和不正义的能力何等微弱，成人是否不象儿童那样孤独无依似乎尚无定断。但是，儿童有以爱去化险为夷的母亲，成人却没有。的确，他也许有朋友、妻子和某些社会保障，但即使这样，自卫和满足需要的可能性仍然微乎

其微。他抱着重新找一个母亲或重新发现一个他可以还是一个儿童的世界的梦想，这有什么值得大惊小怪呢？对快乐无比的童年的留恋与成人的各种迫切需要之间的矛盾，公正说来就是一切神经病发生的症结所在。

弗洛伊德陷入错误以及由于他的前提而不得不陷入错误的地方在于，他把恋母本质上看作性本能之一。小男孩之所以与母亲难舍难分，原因在于她在他的生活中接近他，并为他的性欲提供他早已渴求的自然对象的第一个女人。弗洛伊德在运用婴儿性欲的理论时假定这一点是合乎逻辑的。在很大程度上说，事情的确如此。有充分证据表明，母亲不仅是小孩的爱恋对象，而且是性欲对象。但是，这恰恰是弗洛伊德的最大错误——并非性欲使他与母亲的关系如此亲密无间，如此生命攸关，也不是性欲使母亲形象不仅在童年时代而且在一个人的终身都如此重要。相反，这种密切关系基于我刚刚谈到的对极乐状态的需要。

弗洛伊德忽视了这样一个众所周知的事实：性欲本质上没有极大的稳固性。由于最重要的是爱情，因此，甚至最为密切的性关系如果没有感情、没有牢固的感情纽带，它也会很快解体。如果给他一年半载，他也许尽情纵欲。这种性欲变化无常，男人比女人尤有过之。男人放荡不羁，而在女人那里，对儿童的责任赋予性以更加严肃的意义。由于密切的性关系始于二、三十年前或五十年前，男人们都会依恋他们的母亲，假定这一点其荒唐性不下于认为，许多男人结婚三年，满足性欲之后就不再依恋他们的妻子。的确，母亲很可能是男孩欲求的对象，因为她是接近他的第一个女人。但是，正如弗洛伊德在自己的一些病历报告中记载的那样，有一点也是确确实实的：他们心甘情愿爱着与自

己同龄的小女孩，并且对她们一往深情，而相对淡忘了母亲。

希望在另一个女人那里重新发现母亲，希望离开母亲，找一个任何女人都可能有的与母亲形象不一样的女人，男人的爱情生活就摇摆于这两种愿望之间。不了解这一点就不能理解男人的爱情生活。这种冲突是造成离婚的基本原因之一。不难发现，在刚结婚时，女人并不象当母亲的，而在她操持家务的婚后生活中，她又常常是个纪律维持者，这个纪律维持者把男人从童年就想进行新的探险的愿望中拉回来。基于这一事实，她以为男人也想具有母亲的职能以及诸如此类的东西。与此同时，男人害怕她并为她所排斥。年龄较大的男人往往爱上年轻姑娘，其中缘由在于，她没有母亲的一切特征，只要她迷恋这个男人，男人就误以为自己摆脱了对母亲的依赖。弗洛伊德发现了俄狄浦斯情结，在这一过程中，弗洛伊德揭示了一个非常重要的现象，即男人对母亲的爱恋以及唯恐失落她。弗洛伊德把它解释为性现象从而歪曲了它的本来面貌并因此模糊了他的发现的重要性：渴望母亲是根植于人的存在最深处的情欲之一。

俄狄浦斯情结的另一方面，即对父亲的敌视最终发展到想杀死他的地步，经观察证明，这同样是有根有据的。然而，这不一定与恋母有关。弗洛伊德给仅仅体现父权制社会的那些特征赋予普遍意义。在父权制社会里，儿子服从父亲的意志，他属父亲所有，他的命运由父亲决定。为了成为父亲的继承人——广义地说，成为成功的继承人——他不仅要取悦父亲，而且要服从他，对他言听计从并以他的意志为意志。压迫总是导致憎恨，导致想挣脱压迫者，最终想除掉他。我们在如下的事例中可以清楚地看到这种情况：老农向他的儿子、妻子发号施令，至死方休。如果父亲死期尚远，如果儿子到了三、四十岁或五十岁还得听父

亲摆布，那么，在很多情况下，他的确会憎恨父亲，把他视为压迫者。在现代商业社会里，这一切都大大减弱了；父亲的财产通常不归儿子继承，因为年轻人很大程度上要自食其力。在私人企业里，父亲长寿很少会使儿子处于从属地位。然而，这些都是最近出现的情况。平心而论，在几千年的父权制社会里，父亲和儿子之间一直存在着内在的冲突，这种冲突以父亲对儿子的支配和儿子想反抗父亲为基础。弗洛伊德看到了这种冲突，但没有认清它的真面目，亦即父权制社会的特征。相反，他认为这本质上是父子之间的性竞争。

两种观察结果，即对保护、安全和极乐状态的非性欲的欲望和作为父权制社会的必然副产品的父子冲突，被弗洛伊德融为一体，其中，恋母带有性欲特点，因而父亲成了敌手，成了可怕可恨的代名词。因对母亲的性竞争而产生的对父亲的憎恨常常为小孩讲的一些话所证明。这句话比较常见："妈妈，爸爸死后我就和你结婚"。这句话被看作小孩的谋杀动机和他敌视父亲程度的明证。

我不相信它们能起这种证明作用。自然，小孩有各种冲动，其中包括他想成为父亲那样的大人并且取代父亲而得到母亲的宠爱。在所有既非婴儿也非成人的四岁以上的儿童所生活的中间状态里，他们希望象成人那样成为大人，这也合乎情理。但许多人过分强调"爸爸死了我就和你结婚"这句话的这样一层意思：小孩确实希望他父亲死掉。小孩不知何为死亡，他的真正意图是，"我望爸爸走开，这样我就可以得到妈妈的悉心照料。"断言儿子对父亲恨之入骨，巴不得他死去，那是很少注意到儿童的想象世界以及他与成人的区别。

让我们看看俄狄浦斯神话吧。在这部神话中，弗洛伊德看

到，他对男孩的乱伦欲望以及敌视父亲的悲剧性质的说明得到了证实。弗洛伊德只考察了索福克勒斯三部曲中的第一部《俄狄浦斯国王》。这部悲剧说，神谕早就告诉提伯斯的国王勒尤斯以及他的妻子约卡达，如果他们生了儿子，这个儿子会杀父娶母。儿子俄狄浦斯刚出世，约卡达就决定把他弄死以逃脱神谕昭告的厄运。她把俄狄浦斯交给一个牧羊人，这个牧羊人打算把他的双脚绑起来丢在树林里，好让他死掉。但牧羊人于心不忍，于是把他交给科林斯国王的一个仆人。这个仆人又把他带给自己的主人。国王收养了他，小王子在科林斯长大成人，但不知道他不是科林斯国王的亲生子。在德尔斐，神谕告诉他，他命定要杀父娶母。他决定永世不回父母身边以逃脱厄运。在离开德尔斐时，他与马车上的一个老头发生争吵，一气之下把老头及仆人给宰了。但他并不知道他所杀死的人正是他的父亲提伯斯国王。

他漫游到了提伯斯。斯芬克斯正在那里大肆吞食这个城市的青年男女。只有当人猜中了她的谜语时她才肯罢休。谜语是这样的："先靠四只脚走路，后靠两只脚走路，最后靠三只脚走路的东西是什么？"提伯斯市民保证，谁猜中这个谜语从而把这个城市从斯芬克斯口中挽救出来，谁就可以当国王并可以娶先王的遗孀为妻。俄狄浦斯冒险一试。他找到了答案——这个东西就是人。人在小时候靠四只脚走路，在成人时用两只脚走路，年老时以三只脚（拄拐杖）走路。斯芬克斯投身大海，这个城市得以免遭灾难。俄狄浦斯于是当上了国王，并跟他的母亲约卡达结婚。

俄狄浦斯兴高采烈当了一段时间的国王之后，这个城市遭了一场瘟疫，许多市民被这场瘟疫夺去了生命。先知德列西亚

斯透露，瘟疫是对俄狄浦斯所犯的两桩罪行，即弑父和乱伦的惩罚。俄狄浦斯费尽心机想否认这一事实，但是徒劳无益。于是他弄瞎了双眼，约卡达则自杀身亡。俄狄浦斯尽管竭力避免犯这桩罪行，但还是因无意犯罪而遭到了惩罚。这场悲剧就以此而告终。

弗洛伊德是否有根据断言这个神话证实了他的这种观点，即无意识的乱伦冲动以及对父亲这个敌手的憎恨在每个男孩那里都可以找到呢？的确，这个神话似乎证实了弗洛伊德的理论，俄狄浦斯情结似乎也名符其实。

然而，如果我们更仔细考察这个神话，怀疑这一观点的正确性问题也就产生了。与此密切相关的问题是：如果弗洛伊德的解释是正确的，他就应该告诉我们，俄狄浦斯与约卡达相遇，但不知道她就是自己的母亲，并且爱上她，后来又无意杀死了父亲。但没有迹象表明，俄狄浦斯迷恋或爱上了约卡达。我们能为俄狄浦斯与约卡达结婚找到的唯一理由是，她是个王后。我们难道相信一个以母子乱伦关系为主题的故事可以完全忽略两者间的爱慕因素吗？这个问题由于以下的事实而变得更加重要起来：在较老的版本中，即在达马卡斯的尼可劳斯的版本中，神谕仅有一次预示他会与母亲结婚，按卡尔·罗伯特的看法，它依据的材料比较近。

有鉴于此，我们可以提出一个假设，即可以把这个神话理解为象征了在父权制社会中儿子对父亲权威的反抗，而不象征着母子间的乱伦关系。俄狄浦斯与约卡达结婚只是次要因素，只是儿子胜利的象征之一。现在儿子占据了父亲的位置并获得了他的全部特权。

如果我们只考虑《俄狄浦斯国王》，这个假设至多仍是个假

设。但考察整个俄狄浦斯神话就可以确定它的确实性，这种确实性尤其表现在索福克勒斯三部曲的另两部《俄狄浦斯在科罗奴斯》和《安提戈涅》① 中。这种考察会导致对材料的新的截然不同的理解。父权制文化和母权制文化的冲突处于它的核心地位。

从《俄狄浦斯在科罗奴斯》里，我们可以发现俄狄浦斯遭到了克里翁的放逐，他的女儿安提戈涅和依斯美娜与他形影不离，而他的儿子爱度克勒斯和波利内斯却不愿帮助双目失明的父亲，他们要争夺他的王位。结果，爱度克勒斯获胜，但波利内斯也不甘屈服，他企图借助外援而征服这个城市，并夺取他兄弟手中的政权。

至此，我们看到，三部曲的一个主题是父权制社会中的父子之仇。假如我们把三部曲看成一个整体，那我们就会发现，索福克勒斯谈的是父权制世界和早期母权制世界的冲突。在父权制世界里，儿子反抗父亲并且相互争斗。胜利者是克里翁，这是一种法西斯统治者的原型。然而，俄狄浦斯并不是由儿子相伴，而是由女儿相随。他依赖她们，而他与儿子的关系却是相互仇视的关系。在历史上，希腊各种版本的原始俄狄浦斯神话提供了重要线索，索福克勒斯所写的悲剧就是以此为基础的。在这些文献记载中，俄狄浦斯的形象总是与对母权制宗教的象征，即大地女神们的崇拜联系在一起。在这个神话的几乎所有版本中，

---

① 虽然这三部曲的确不是按这样的顺序来写，而且有些学者可能正确地假定索福克勒斯并不打算把这三部悲剧作为三部曲，但我们仍然必须把它们解释为一个整体。假定索福克勒斯在这三部悲剧里描述了俄狄浦斯和他的子女的命运，而没有记住内在的整体一贯性，这样做意义不大。（索福克勒斯的全部引文摘自《索福克勒斯》1955 年）

从有关俄狄浦斯降生的部分到主要论及他死亡的章节，我们都能发现这种联系的痕迹。例如，波欧第亚的唯一城市爱德奴斯就有崇拜俄狄浦斯的圣祠，整个神话也许起源于这里。那里还有大地女神德米特的圣祠。古老的德米特和爱莉尼斯圣祠也许在俄狄浦斯神话产生之前就已存在，它位于科罗奴斯（在雅典附近），俄狄浦斯在那里找到了最终归宿。在《俄狄浦斯在科罗奴斯》里，我们会看到索福克勒斯强调了俄狄浦斯与这些地下女神之间的这一联系。

俄狄浦斯回到了女神中间，虽然这是很重要的线索，但并非把他的地位理解为母权制秩序的象征的唯一线索。索福克勒斯让俄狄浦斯在谈到女儿时提及埃及的母权制，从而又一次明白地谈到了母权制。他对她们备加赞赏："啊，她们在精神和生活中展示了埃及的多么真实的画面！因为在那里，男人们在家纺纱织布，而妻子们却为了养家糊口而四处奔波。女儿啊，那些本该含辛茹苦的人倒象姑娘们一样在家操持家务，而你们却要代他们挑起你们不幸的父亲的重担"。

当俄狄浦斯把他的女儿比作儿子时，他继续表现出同样的思想倾向。关于安提戈涅和伊斯美娜，他说："这些姑娘保护我，我的这些看护人在真正服侍我时简直是男人而不是女人：但你们毕竟是女性，而不是我的儿子"。

在《安提戈涅》中，父权制原则与母权制原则的冲突表现得淋漓尽致。克里翁这个残忍的专制者成了提伯斯的暴君。俄狄浦斯的两个儿子被杀，一个在攻打城市以夺取政权时送命，另一个在保卫城市时丧生。克里翁下令安葬合法的国王，而把挑战者暴尸荒野。按照希腊人的风俗，这是对一个人的莫大侮辱。克里翁所代表的原则是，国家法律凌驾于血缘关系之上，服从权威

君临于遵循人类的自然规律。安提戈涅不愿为集权主义的等级制原则而违背血缘规律和全人类团结一致的法则。她代表了人类的自由与幸福而与男性统治的专横跋扈相对立。正因如此，贺拉斯可以说，“奇迹屡见不鲜，但都及不上人的神奇美妙”。伊斯美娜感到，女人必须服从男人的权力。与她的妹妹相比，安提戈涅公然反对父权制原则。她遵循自然、平等和无所不包的慈母之爱的法则，并宣称，“我的本性不在恨而在爱”。克里翁的男性优越感受到了挑战，他说，“如果她稳操胜券而不遭任何报应，那她就是堂堂的男子汉，而我则无丝毫的男子气”。他的儿子爱上了安提戈涅，他对儿子说：“是的，儿呀，这要成为你心中亘古不变的法律——一切要听凭你父亲的意志”。他接着说：“违法罪大恶极。正是它毁灭了城邦，破败了家园，联军因它而一触即溃。但是，前面是生活的康庄大道，大部分生活的安全要由守法来保证。因此，我们必须维持秩序，决不要让女人胜过我们。如果必要，丧权于男人之手胜过别人说我们比女人还软弱。”

主张父权制的克里翁和反抗父权制、捍卫妇女平等的赫蒙之间的冲突在赫蒙回答他父亲的提问时达到了顶点。他父亲问道：“我要依别人的意见而不是按自己的主见来统治这个国家吗？”他回答说，“任何城邦都不属一个人所有……你可以当一个杰出的荒漠之地的君主”。对此，克里翁答复说，“你这孩子仿佛是女人的捍卫者”。赫蒙指着母权制女神的宝座说：“那位子是你的，又是我的，也是地下诸神的”（地下诸神就是母亲女神们）。克里翁把安提戈涅活埋在一个洞里——这是她与地下女神们声息相通的又一象征。克里翁惊恐不已，想救活安提戈涅，但枉费心机。赫蒙企图杀掉父亲，事败之后，他结束了自己的生命。克里翁的妻子欧里底斯听到儿子的噩耗后，大骂丈夫是杀死孩子

的凶手，随后自杀身亡。克里翁在肉体上得胜了，他杀掉了儿子，杀掉了儿子心爱的女人，杀掉了自己的妻子。但在精神上他的确崩溃了，他也承认这一点："天哪，决不要因为我尽忠职守而诿过于人。我，就是我，是杀害你的凶手，我可怜我的现在——我占有真理。让我走吧，仆人们，快快让我走吧，我的生命就是死亡！……让我走吧，我求求你们，我多么鲁莽，多么愚蠢。儿呀，我无意中害死了你，还有你，我的妻子——我多么凄惨！我不知如何是好，我不知在何处求援，因为一切都不称心如意——看来，厄运又已临头"。

如果把三部曲通看一遍，我们就会得出这样的结论：乱伦并非索福克勒斯在此表述的主要思想和本质看法。假如我们只读《俄狄浦斯国王》，情况也许如此(许多油腔滑调大谈俄狄浦斯情结的人又如何阅读这三部曲呢？)。但是，就整个三部曲来说，索福克勒斯考察了俄狄浦斯主张的平等、民主的母权制原则和克里翁主张的"法律和秩序"的父权制原则之间的冲突。父权制是权力方面的胜利者，而在认识到日暮穷途的克里翁垮台时，父权制原则也便在精神上崩溃了。①

三、移　　情

移情概念是弗洛伊德体系中的又一关键性概念。这一概念是临床观察的结果。弗洛伊德发现，在治疗期间，精神病人与精神病医生的关系非常密切，这种关系本质上具有情结性质。它是爱戴、尊敬和依恋的混合物。在所谓"否定的移情"中，仇恨、

① 索福克勒斯反对否认比较古老的宗教传统，这种否认在智者的教导中达到了登峰造极的地步。在他反对智者的观点中，他通过强调爱、平等和正义从而对古老的宗教(母权制)传统进行了新的表述。

对立和攻击交织在一起。如果精神病医生与精神病人是异性，那很容易把移情的本质描述为精神病人爱上了医生（就同性恋病人来说，如果医生是同性的也会发生同样情况）。医生成了爱戴、尊敬、依恋和唯恐失落的对象，别人则被看作可能的竞争对手。换言之，病人的一举一动宛如一个人爱上了医生。使这种移情特别有趣的东西是，它出自医生的境况而不是医生的人品。没有一个医生会如此愚蠢或缺乏魅力，以致不能对其他精神健全的人发生这种影响，如果他不是他或她的医生，这个人会对他不屑一顾。

在病人与许多医生的关系中可以发现这种移情。弗洛伊德首次充分注意到这一现象并且分析了它的性质。他断言，在分析过程中，精神病人表现出丰富多样的感情，他或她的这些感情有如小孩对父母一方的感情。他把病人对医生的爱（或恨）这种现象看作病人早年对父亲或母亲的感情的重演。换言之，对医生的这些感情是从原来的对象"转移"到了医生身上。因此，弗洛伊德认为，对移情的分析可以认识或重建婴儿对他或她的父母流露过的感情。在精神病人中，只有儿童如此强烈地感受到他的移情，以至他常常难以认识到，他并不爱（或恨）医生这个实实在在的人而是由医生扮演的父母。

这一发现本质上是弗洛伊德具有重大创造性的发现之一。在弗洛伊德之前，无人着意研究病人对医生的依恋之情。医生们通常满意地认为病人"敬重"他们，如果事情并非如此，病人就常常因为他们不是"好的父母"而厌恶他们。事实上，移情是导致医生职业病的一种因素，即通过接受他们的病人的深深敬意而不顾他们应该得到这种敬意的程度从而证实了他们的自恋。弗洛伊德的天才在于，他观察到这种现象，并且不把它看作应得

敬意的表现，而是看作儿童对其父母的尊敬。

在分析境况中，移情因弗洛伊德为工作之便所做的特殊安排而得到进一步的发展。精神病人躺在床上，医生坐在他身后看不见的地方，大部分时间都在听他讲述并不厌其烦地给予解释。弗洛伊德曾经表白过做这种安排的真实动机，即他不堪忍受在一天之内被别人盯住好几个小时。精神病医生们还补充了一个原因：精神病医生对精神病人应是白纸一张，这样，就可以把病人对医生的一切反应看作移情的表现，而不是看作对医生这个实实在在人的情感的流露。后一种推论当然是幻觉。打量一个人，感受他握手的份量，听他的声音，注意他在讲话时对你的全部表情，这为你对医生作详细的了解提供了丰富的材料。认为看不见医生就对医生一无所知，这种想法是很幼稚的。这里宜于对这种技术性安排进行简短的评论。医生不抛头露面，而是保持沉默，甚至对任何问题都不予回答，他坐在病人身后（把医生前后左右打量一番实际上是不允许的）①，这一切情况在治疗期间实际上都能唤起病人幼童般的感情。难道在别处还有处于这种完全被动地位的成人？一切特权都归医生，病人不得不向这位替身倾诉衷曲，倾吐情感，这并不出于自觉自愿的行动，而是出于他在同意做一名供人分析的病人时所接受的道德义务。根据弗洛伊德的观点，既然主要目的是发现或再造病人的

① 在柏林研究所，我的一些老师在从事精神分析期间要打盹，并且公开谈论此事。其他人宣称，打盹时他们会梦见精神病人，这使他们得到了比他们已经听到的东西更为深刻的见解。当然，打鼾的倾向是这种实践的障碍，因而使许多人不能打盹。打盹太自然了。在我根据弗洛伊德的技巧进行精神分析的年月里，我从自身的经验了解到，坐在精神病人的背后，而不与他或她接触，并且听到我无权打断的唠叨不绝的声音，我简直精疲力尽。事实上，正是这种厌倦使境况如此不可容忍，以至我开始改变这种技巧。

童心，那么，致使他童心复原的工作就大有裨益。

对这种还童工作的一个主要批评是，如果精神病人在治疗期间童心复原，这个成人就仿佛从照片中抹去了，精神病人就会把他孩提时的想法和盘托出，把他的情感倾注于外。但是，他对自己身上的这位成人漠不关心，这个成人颇能以大人的身份与儿童打交道。换句话说，他很少感到他的幼年自我和成年自我的相互冲突。恰恰是这种冲突有助于情况的改善或改变。精神病人在听到儿童说话时，如果他讲话也不使用成人的口吻，那谁会给以反驳，答复、限制呢？然而，我讨论移情的主旨并不在于从医疗学观点进行内在的批评（它实际上属于精神分析技巧方面的讨论），而在于指出，弗洛伊德怎样通过说明具有移情性质的情感态度由幼年生活转移到分析境况，从而使他的有关移情的临床经验变得狭隘起来。

如果我们放弃这种说明，我们就会发现，弗洛伊德碰到了比他想象的远为重要的现象。移情现象即一个人对另一些权威人士的心甘情愿的依附，个人感到孤独无依从而需要具有强大权威的领袖人物，并乐于听命于这个权威，这种情况是社会生活中最常见、最重要的现象之一，它远远超出了个别的家庭和分析境况。凡愿正视这种现象的人都可以看到移情在社会、政治和宗教生活中所起的重大作用。在欢呼类似希特勒或戴高乐这种具有超凡魅力的领袖人物的人群中，我们只要看看那一张张面孔也就够了。人们会发现盲目的敬畏、崇拜和爱慕的同样表现，发现事实上是什么把平常木无表情的面孔变成了狂热的崇拜者的面孔。这里的领袖人物甚至用不着有戴高乐的口才或仪表，也用不着有希特勒的激情。如果有人研究一下正在注视总统候选人的美国人的面孔，或者举个更明显的例子，研究一下正注视总

统本人的美国人的面孔，那他会发现同样特殊的面部表情，这种表情几乎可以称得上宗教式的表情。就象在精神分析的移情中那样，这与被崇拜者的真正人品几乎毫无关系。官衔本身以至一件制服简直能使他成为“可以崇拜”的人物。

我们的整个社会制度或多或少要依赖这种具有感召力的人物的杰出作用。精神分析境况中的移情和成人生活中的领袖崇拜毫无二致：它们都基于儿童的孤独感和软弱感，这种孤独感和软弱感导致了他对父母的依赖，在移情的情况下则导致对作为父母替身的精神病医生的依赖。谁能否认婴儿失去了母亲或保姆的照料、喂食和看护，他连一天都难以生存下去呢？无论儿童有何种自恋的幻觉，事实仍然是，就其在世上的整个境况来说，他孤独无依，因而渴望一个援助者。然而，常被忽视的倒是，成人也是孤独无依的。在儿童难以应付的许多情况下，成人清楚他所要做的事情归根到底也丝毫得不到别人的帮助。他面对的自然和社会力量如排山倒海势不可当，以至在许多场合他也象婴儿在世界上一样对它们无能为力。的确，他学会以许多方式进行自卫。他可以与别人联合起来以便更好地武装自己，抵挡进攻、抗击威胁。但这一切都不能改变这样的事实：他仍然无力抵御自然的威胁，无力与装备精良、力量强大的社会阶级和民族相抗衡，无力抵抗疾病的侵袭，最终也无力与死神搏斗。与儿童相比，他具有更好的防卫手段，但他对威胁的提心吊胆却远甚于儿童。由此可见，所谓孤独无依的儿童和强有力的成人之间的对比在很大程度上带有虚构的性质。

象儿童一样，成人也渴望能有人使他感到可信、可靠和安全。正因如此，他愿意并且容易崇拜救星和援助者，或者崇拜喜欢被人尊为救星或援助者式的人物，即使他们事实上可能达到

了半疯半癫的状态。从与精神分析的移情相同的孤独感中产生的社会移情是最重要的社会现象之一。在发现精神分析境况中的移情时，弗洛伊德做出了又一个具有普遍有效性的发现，但基于他的前提，他对其发现的意义深远的社会价值估计不足。

对移情的这番讨论需要做个补评。即使人不仅在儿童时而且在成人时都是孤独无依的，但成人的各种孤独感仍可以得到克服。在不必为向人隐瞒真情而欺世惑众的合理社会中，在鼓励而不是挫伤人的独立自主和明达事理精神的社会中，孤独感将会消失，社会移情也随之没有存在的必要。一个社会的成员孤独无依，这个社会就需要偶像。只有人完全意识到实在和自身的力量时，这种需要才会克服。人终有一死，看穿了这一点并不会使人孤独，因为这种认识也反映了他能应付的部分现实。将这同样的原则用于分析境况时，我认为，医生愈向病人暴露自己的真相，他的替身般的特征就会丧失得愈多，病人就愈容易消除孤独无依的心境，因而愈容易应付现实。但是，在分析境况中，病人退回到童年状态，这样他就可以把那些别人要他加以压抑的，作为成人条件的欲望和焦虑表现出来，这难道不能实现，甚至于没有必要吗？

事情的确如此，但要做个重要的限定。如果病人在接受分析时回到了童年状态，他很可能是进入了梦境。他缺乏为能理解他说话的意义所需要的判断力和独立性。在接受分析治疗期间，精神病人不断徘徊于婴儿和成人之间，分析步骤的有效性就取决于这一过程。

四、自　恋

弗洛伊德藉助自恋概念对人的理解做出了重大贡献。弗洛

伊德基本假定，人可以为两种相互矛盾的方式所左右：他的主要兴趣、爱与注意力——如弗洛伊德所说，他的里比多（性能量）——要么指向自身，要么指向外界：人、观念、自然、人工产品。

1909年，弗洛伊德在维也纳心理分析协会的一次会议上宣称，自恋是自爱和对象爱之间的必经阶段。① 1899年，保尔·纳克提出了自恋概念，象他那样，弗洛伊德基本上不把自恋看作性倒错，即对某人自身肉体的性爱，相反，他把它看作自我保存本能的补充。

自恋存在的最重要证据来自对精神分裂症的分析。精神分裂症患者有两个特征：自大狂以及对外界，即对人与物毫无兴趣。他们把对他人的兴趣转向了自身——因而表现出自大狂；他们以为自己全知全能。

这个作为极端自恋状态的精神病的概念是自恋观念的一种基础。另一种基础是婴儿的正常发展。弗洛伊德认为，刚出世的婴儿就象他在娘胎里那样处于一种完全的自恋状态。婴儿渐渐学会了对人和物发生兴趣。这种“自我里比多贯注”的原始状态基本上保存着，并且与对象里比多贯注相联系，这“颇象阿米巴虫的身体与它伸出的假足之间的关系”（弗洛伊德，1914 C第75页）。②

弗洛伊德对自恋的发现有何重要性呢？它不仅说明了精神病的本性，而且表明，自恋在儿童和一般成人那里都同样存在

① 在《引论》的“论自恋”中可以发现对自恋的第一次完全成熟的讨论（弗洛伊德1914年）在该书69页，编者追溯了弗洛伊德的概念的历史。

② 后来，弗洛伊德修改了在此表述的一些观点。

着，换言之，"正常人"或多或少都带有那种自恋倾向，这种倾向强烈时就引起精神病。

弗洛伊德怎样缩小其概念的范围呢？他把它与许许多多的其他概念统统纳入了里比多理论的框架。自我中的里比多——常常要接触其他对象——在某些条件下，如在肉体痛苦或发泄里多比的对象丧失时又回复到自我。自恋本质上是"里比多家族"内方向的变化。

假如弗洛伊德不囿于心理"官能"概念，即对人的结构的所谓科学描述，那么，他本可以提高他的发现在多方面的价值。

首先，他本可以更多地强调自恋在生存中的作用。从生物学的生存观点看，自恋是正常的合乎需要的现象，而从价值论的观点看，我们需要最大限度地减少自恋。如果人不把自己的目标和需要置于其他东西的目标和需要之前，那他怎能生存下来呢？他没有为关照自己的生活所需要的贪婪自私的天性。换句话说，种族生存的生物学利益要求种族成员间的一定程度的自恋；相反，个人的伦理一宗教却把自恋尽可能降到零。

但更为重要的是，弗洛伊德徒劳地把自恋规定为爱的反面。弗洛伊德本来就不能这样做，因为如前所述，对他来说爱只能是男人钟情于养育他的女人。在弗洛伊德看来，被爱（男人得到被征服的女人的爱）给人以力量，主动去爱则使人软弱。

这一事实在弗洛伊德误解歌德的《东西方诗集》时表现得十分明显。弗洛伊德写道："我相信，如果在对科学的实质上是平淡乏味的形象描述之后，我向你富有诗意地描绘自恋和爱情之间的鲜明对比，你会觉得耳目一新。"以下的引文摘自歌德的《东西方诗集》：

苏　来　卡

奴隶，胜利的主宰，
去劝那众生忏悔，
大地之子的主要福祉，
就在对人生的细细玩味。

假如拥有真实的自我，
我们甘历万苦千辛；
假如人能青春永葆，
我们可以视一切如逝水流云。

哈　　岱

算了吧，这样也许再好不过，
但我偏偏要另择蹊径，
大地给我无边福泽，
苏来卡使我陶醉其中。

她为我香消花瘦，
我却要独善其身，
别了，她匆匆别了，
我顿觉黯然伤神。

那天，一切随哈岱灰飞烟灭，
可我却不安现存，
她快快去为幸福的情人增光溢彩，
而我本与他同享天伦。

歌德给永葆青春者的画像被误认为对自恋者的描绘，但对歌德来说，他是一个成熟自立的完完全全的人。弗洛伊德认为，

第二首诗描绘的这个人缺乏坚实的自我，他被消融在他的情人中。

照弗洛伊德的看法，男人的爱带有依赖性，即它以养育他的人为对象。弗洛伊德假定，女人的爱带有自恋性，她们只能爱自己，而不能参予男人的宏伟"事业"——爱哺养她们的人。弗洛伊德没有意识到，处于他那个阶层的女人之所以冷若冰霜，恰恰是因为她们的丈夫要她们如此，即要她们举手投足显得象他私人的财产，甚至在做爱时也不愿对她们"区别对待"，而要"一视同仁"。资产者随心所欲地占有女人，他以为这个畸形的女性是被他糟蹋的——一心想别人供养她，照顾她，从而把他的优越性加以合理化。这自然是两性冲突中典型的男子宣传。另一个例子是，女人不象男子那样现实、勇敢。的确，这个灾难纷起的疯狂世界被男人统治着。以勇敢而论，人人皆知，女人应付病中困难的能力远远超过男子，而男子却希望得到母亲的帮助。就自恋来说，女人被迫把自己打扮得楚楚动人，因为她们是奴隶市场的展品。一旦爱上别人，她们比男人爱得更深沉专一。男人三心两意，并极力满足自己的自恋，他们舍得在性关系方面花钱，并以自己是男子而自豪。

当弗洛伊德展示他对女人的面目全非的描绘时，他不能不考虑他是否完全客观。但他堂而皇之地打消了这些疑虑："这里宜于使人相信，对女人的性爱方式的这种描述并不是由于我故意要贬低女人。我丝毫没有这个意思。除此之外，我了解到，这些不同的发展路径与高度复杂的生物体的功能分化是一致的。况且，我乐于承认，千千万万的女人爱起来象男子一般，并且表现出与那种类型相适应的性的孤高自傲"（弗洛伊德1914c第89页）。

这确实冠冕堂皇，但并非精神分析的出路。甚至在那一望即知装满了情绪炸药的问题中，当他要我们相信"我丝毫没有这个意思"时，这对一个男人是何等的自欺欺人。①

这个相对于对象的自我里比多贯注的生理学概念，使那些尚不具备这方面知识的人有些难于在自身经验的基础上理解自恋的性质。正因如此，我想把它讲得通俗些。

对自恋者来说，唯一完全真实的东西是他们自己，是情感、思想、抱负、愿望、肉体、家庭，是他们所有的一切或属于他们的一切。他们想到的东西之所以真实就因为他们想到它。甚至他们的丑恶品行也是美好的，因为这是属于他们的。凡与他们有关的一切都光彩焕发，实实在在。身外的人与物都是灰色的、丑陋的，黯淡无光，近乎虚无。

兹举一例。曾有人打电话约见我，我跟他说：我这个星期没空，下星期跟他见见面。他答复说，他住的地方离我的办公室很近，走过来花不了多少时间。当我回答说，他来的确很方便，但这不能改变我没空这个事实，他似乎充耳不闻，继续把前面的话唠叨个没完。这就是十分严重的自恋例证，因为他完全分不清我的实际与他的需要。

显而易见，自恋者的聪明程度、艺术才华、知识渊博都起着巨大作用。许多艺术家、作家、乐队指挥、舞蹈演员和政治家都是极端自恋的。他们的自恋并不妨碍他们的艺术，相反常常有助于他们的艺术。他们必须表达他们的主观感受。他们的主观性对他们的行为越重要，他们就会干得越出色。自恋者常常对

---

① 这句话指弗洛伊德的局限。对他"明显"并不具有的人格特征的各种武断看法限制了对他自身的深入考察。

他或她的自恋本身特别感兴趣。举个自恋者的例子。他自高自大，他以拥有稀世珍宝般的自豪神情显示他的身段，卖弄他的智慧。不怎么自恋的人必定怀疑自己，而他并不象这种人那样怀疑自己。他对自己的言谈举止欣赏备至，仿佛它们是精湛的表演一般，他本人是自己的最大赞美者之一。

我以为，自恋者之所以引人注目，原因在于他描绘了一般人愿有的形象，他对自己深信不疑，总感到自己居高临下。相比之下，一般人并没有这种自信，他老是疑心重重，并喜欢羡慕别人，觉得他们胜过自己。有人可能会问，为何极度的自恋不会导致与他人格格不入？为何他们不抱怨没有真挚的爱情？这个问题不难回答。真挚的爱情今天极为罕见，它几乎处于大多数人的视野之外。在自恋者那里，有人至少爱着一个人，即他自己。

另一方面，毫无才干的自恋者只会遭人嘲笑。如果自恋者极有天赋，那他的成功实际上有了保证。自恋者在成功的政治家中屡见不鲜。即使他们才华横溢或天资聪颖，如果他们不慢慢显出自恋的话，那他们仍不会给人留下深刻的印象。许多人并未感到“他们怎敢如此目中无人？”而是为自恋者的自我形象所吸引，以至他们眼中只看到才气横溢者的十足的孤芳自赏。

重要的是要理解可以称为“自我迷恋”的自恋是与爱相对而言的，假如我们所说的爱意味着忘我行为以及关心别人多于关心自己的话。

同样重要的是自恋和理性的矛盾。既然我刚才把政治家看作自恋人格的例证，那么，关于自恋与理性相矛盾的看法似乎荒诞不经。然而，我谈到的并非才智而是理性。统率性的才智是把思维用于控制外部世界以符合人的需要的能力，理性是认识到事物之为事物的能力，而不管它们对我们的价值和危害。理

性旨在认识到人与物如何如何，而不会被我们对它们的主观兴趣所歪曲。聪明伶俐是统率性才智的一种形式，而智慧则是理性的结果。假如自恋者的统率性才智达到了最佳状态，他很可能聪颖过人。但是，他容易犯严重错误，因为他的自恋诱惑他过高估计自身愿望和想法的价值，诱惑他满以为大功告成了，而之所以如此，那只是因为这是他的愿望或想法。

人们常把自恋与自私混为一谈。弗洛伊德认为，自恋属自私的里比多方面——也就是说，自私的热情天性在于它的里比多特征。但这种区分不甚令人满意。自私者也许没有歪曲世界的本来面貌，他也许不会给他的思想与感情赋予比它们在外在世界中所具有的更大的价值。他也许非常客观地看世界，包括他在世界中的作用。自私基本上是贪婪的一种形式。自私者希望一切归自己所有，而不愿与人共同分享，他感到他人是自己的威胁，而不是可能的朋友。弗洛伊德在早期著作中所说的“自私自利”或多或少在他们那里普遍存在。自私的盛行不一定象在自恋者那里那样会歪曲自私者的自我画像以及他周围的世界。

人自身的性格定向多种多样，要从中辨出自恋真是难上加难。一个人自恋时常把自己炫耀一番。而看不到自己的缺点与局限。他确信，他把自己想象为完美无缺的人是千真万确的。既然他对自己有这种意象，他也就没有理由对此加以怀疑。一个人之所以难以发觉自己的自恋，另一个原因是，许多自恋者力图证明自己并不自恋。一个最常见的例子是，自恋者企图把他们的自恋隐藏于关心和帮助别人的行为之后。他们花大量的时间和精力去帮助别人，甚至愿做各种牺牲，他们对人和蔼可亲，如此等等。一切都旨在否定自恋（通常是无意识的）。众所周知，特别谦卑的人同样如此。这种人不仅常常千方百计掩盖他们的

自恋，同时还因他们的亲切和谦逊而自鸣得意，从而以此满足自恋。再好不过的例子是关于一个行将就木者的笑话。这个人碰巧听到他的朋友在他的床边夸奖他：他多么博学多才、多么机智聪明、多么亲切和蔼、多么关心别人。这个快死的人听着听着，等他们夸奖过后，他愤愤地叫道："你们还没有提到我的谦虚呢！"

自恋戴着许多假面具：品德高尚、忠于职守，和蔼、热爱、谦逊、自豪。从孤高自傲者的态度到谦虚随和者的态度统统都属此列。人人都有许多巧方妙法来掩盖他（或她）的自恋，并且几乎意识不到它们以及它们的作用。如果自恋者成功地说服别人来尊敬他，他就欢天喜地，精神抖擞。在他不能取信于人时，如果他的自恋受挫，那他要么象泄了气的气球而萎靡不振，要么满腔愤怒、大发雷霆。损害一个人的自恋或者导致压抑，或者产生无宽恕可言的愤恨。

集体自恋尤其有趣。集体自恋是具有重大政治意义的现象。一般人所生活的社会环境毕竟限制了强烈自恋的形成。一个穷苦人毫无社会声望，他的子女也往往瞧不起他，这种人靠什么来满足自恋呢？他微不足道——而假如他能与他的民族融为一体或者能把他的个人自恋转移到民族上，那他就伟大无比。如果这种人说："我是世界上最完美的男人或女人，我纯洁无瑕、聪明绝顶，才华盖世、教养超群，我超过世界上的一切人"，那么，听到这种话的人也许嗤之以鼻，并感到这个人未免有点狂妄。而当人们用这些词语来形容他们的民族时，却没有人表示反对。相反，如果一个人说："我的民族是一切民族中最强大、最有教养、最爱和平，最为能干的民族"，人们并不认为他狂妄自大，而认为他是非常爱国的公民。宗教自恋也同样如此。某个宗教的千百万信

徒可能声称他们是真理的唯一占有者，他们的宗教是得救的唯一途径，这都会被人看作完全正常的事情。集体自恋的其他事例有政治团体和科学团体的自恋。个人加入这个团体并与这个团体融为一体从而满足自己的自恋。伟大人物，舍他其谁？他就是美好绝伦的团体的一员。

但有人可能反对，我们怎能相信他对其团体的评价实际上是不正确的呢？举个例子吧，一个团体几乎不象它的成员所讲的那样十全十美，虽然更为重要的原因是，当有人批评这个团体时，人们会报以强烈的愤恨，但那是其个人自恋遭到损害的集体自恋所特有的报复性。一切狂热的根源就在于民族、政治、宗教团体的报复所具有的自恋特征。当团体成为个人自恋的体现时，这个人会感到对该团体的任何批评都是对自身的攻击。

在冷战或热战时，自恋显得更加强烈。我自己的民族完美无缺、热爱和平、富有教养等等，敌对的民族恰恰相反：卑鄙、奸诈、残忍等等。事实上，对善恶特征作个总的权衡，大多数民族都是同等的。然而，每个民族各有自己的美德和罪恶观念。自恋的民族主义只看到自己民族的美德和敌对民族的罪恶。发动集体自恋是备战的重要条件之一，它必须大大早于战争爆发，但它促使邻近的民族投入战争。第一次世界大战开始时的各种情绪便是自恋盛行而理性沉默的典型例证。英国的战争宣传机构谴责德国士兵在比利时屠杀儿童（这全是谎言，许多西方人却信以为真），德国人则说英国是个奸诈商人的民族，而他们本人都是为自由和正义而战的英雄。

这种集体自恋以及与之相随的战争条件能够烟消云散吗？确实没有什么理由认为它不会如此。消除集体自恋的条件多种多样。一是个人生活必须富裕起来并且富有情趣，以使他能满

怀兴趣与爱去跟别人打交道。这一点反过来又以社会结构为前提，这种社会结构保障了人们的生存和利益的共同分配，并且阻碍人们贪财图利（弗洛姆 1976 a）。随着对他人的兴趣与爱的发展，自恋会日益减弱。然而，最为重要、最为困难的问题是，社会的基本结构可能会产生集体自恋。问题在于这是如何发生的。为简要地回答这个问题，我打算分析一下受控的工业社会的结构与个人自恋发展的关系。

在工业社会中，自恋日益发展的首要条件是个人间的分裂和对抗。这种对抗是建立于利令智昏和损人利己原则基础之上的经济制度的必然结果。当不进行利益的共同分配时，自恋必定兴盛起来。但自恋发展的更为重要的条件以及只在近几十年来才获得充分发展的条件乃是对工业品的崇拜。人把自已变成了神。他把原有的产品只是作为原料从而创造出崭新的世界，即人工产品的世界。现代人既揭开了宏观宇宙的奥秘，也揭开了微观宇宙的奥秘。他把地球贬为银河系的微不足道的实体，同时也发现了宇宙的奥秘和原子的奥秘。做出这些发现的科学家必须原原本本地、客观地因而很少带有自恋地认识事物。而消费者就象应用科学的技术人员和实业家们那样无需具备科学家的头脑。绝大部分人也无需去发明新技术。他们已能把新的理论识见化为技术并且对它赞不绝口。因此，现代人对自已的创造表现出异乎寻常的自豪。他把自已视若神明，他对这个人造新地球的壮美沉思冥想，并从中领略他的伟大之处。所以，在赞美他的第二个创造时，他早在其中赞美了自己。他利用煤和油的能量以至今天的原子能所创造出的世界，特别是他的头脑的貌似无限的能力，已成了他映照自已的镜子。人对着这个并非反映他的美貌而是反映他的智巧和力量的镜子怔怔出神。那喀

索斯在凝视自己映在湖面上的美丽身影时坠落湖中，人会象他那样淹死在镜子中吗？

五、性 格

弗洛伊德的性格概念的重要性不下于无意识、压抑和阻抗。在此，弗洛伊德把人看作一个整体，并且不仅仅是考察诸如“俄狄浦斯情结”，阉割恐惧、阴茎嫉妒这种单一的“情结”和机制。当然，性格概念并不新颖，但弗洛伊德所使用的动力学意义上的性格概念在心理学上却是新颖的。这里所说的动力学的意思是，性格概念是相对持久的情感结构。弗洛伊德时代的许多心理学家是在纯粹描述的意义上来谈论性格的。今天许多心理学家依然如此。人们可以说一个人循规蹈矩、雄心勃勃、勤勤恳恳、真诚不二等等，但这谈的不是一个人的单一特点，而是情感的有组织系统。只有象莎士比亚这样伟大的戏剧家和陀斯妥也夫斯基和巴尔扎克这样伟大的小说家才能描写动力学意义上的性格，后者试图分析他那个时代的法国社会各阶层的性格特点。

弗洛伊德第一个对性格进行了科学分析，而不是象他的小说家先驱们那样对性格进行艺术分析。由弗洛伊德的一些弟子特别是 K. 阿伯拉罕所丰富的成果是卓越的。弗洛伊德及其学派确立了四种性格结构：口腔接受性格、口腔虐待狂性格、肛门虐待狂性格、生殖性格。按照弗洛伊德的观点，每个发育正常的人都要经过性格结构的这些阶段。但许多人停滞在这些发展阶段的某一点上，并且在成人时仍然保留着这些未成人前性格阶段的许多特征。

弗洛伊德所说的口腔接受性格指希望别人满足自己的物质、感情和理智需要的人。他“张口待哺”，消极被动，依赖别人，

希望别人满足他的需要。这要么因为他或她，由于心地善良或俯首帖耳而受之无愧，要么因为高度的自恋使一个人感到他完美无缺，以至要求得到别人的关照。这种人希望别人满足他的一切，而他却无所回报。

具有口腔虐待狂性格的人也以为他需要的一切来自外界而不是自己的劳动。但他不象具有口腔接受性格的人，他并不希望得到任何人的施舍，而是力图凭武力从别人那里攫取自己需要的一切，他具有巧取豪夺的性格。

第三种性格是肛门虐待狂性格。具有这种性格结构的人并不感到任何新东西都是创造出来的，占有某物的唯一方式是省吃俭用。他们把自己视为城堡，什么东西都离不开它，它们的安全就在于孤立。弗洛伊德从他们身上发现了如下三个特征：循规蹈矩、吝啬、固执。

发育完全，近乎成熟的性格是生殖性格。生殖性格模糊不清，而其他三种"神经病式"的性格定向倒清清楚楚。弗洛伊德把它看作恋爱能力和工作能力的基础。在对弗洛伊德的恋爱概念做过了解之后，我们知道，他只能谈到在食利者社会中爱的堕落形式。弗洛伊德所说的生殖性格仅仅指资产者——这种人的恋爱能力大受限制，他的"工作"是努力组织和利用他人的劳动，他是管理者而不是工人。

三种"神经病式"的性格，或如弗洛伊德所说的"前生殖性格"之所以是理解人的性格的关键，恰恰是因为它们并不涉及单一的特征，而是涉及整个性格系统。一般来说，认识一个人具有哪种性格并不困难，即使了解他的线索很少。沉默寡言、畏畏缩缩的人首先关心的是，一切事情必须循规蹈矩，正确无误，他很少表现出自发性，他的肤色往往是病黄色。一看即知，这种人属

肛门性格。如果人意识到他吝啬成性、一毛不拔、态度冷漠，那他会加以认可。巧取豪夺性格和消极接受性格同样如此。的确，假如一个人意识到泄露了他不愿泄露的天机，他会千方百计来掩盖自己的真相。因此，面部表情并不是性格结构的最重要表征。比较重要的倒是那些难以控制的表现方式、动作、声音、步态、手势以及我们在打量他或看他走路时所观察到的一切。

当人们谈到这个人或那个人具有肛门性格或谈到肛门/口腔性格的混合型，尤其是口腔虐待狂性格时，如果他们理解了三种前生殖性格的意义，他们就不难根据一种性格来理解其他性格。弗洛伊德的天才在于，在这些性格定向中，他把握了人在“同化过程”中，即在从自然或他人那里获取生存必需品的过程中与自然发生关系的一切可能方式。问题不在于我们都得获取外部事物，连圣人离开食物也难以生存下去。真正的问题在于我们以何种方法获取外部事物，它是赐予、掠夺、贮藏，还是生产。

既然弗洛伊德和他的一些门徒提出了这种性格学，我们对人和文化的理解也就大大加深了。我之所以要谈文化，是因为各种社会也可以按这些结构来描述，因为它们各自的社会性格，即大多数社会成员所共有的主要性格，也就是这种或那种文化的主要特征。譬如说，19 世纪法国资产阶级的性格就具有肛门期性格结构的特征，同时期企业家的性格则是剥削者的性格。

弗洛伊德为性格学奠定的基础导致了其他各种性格定向的发现。有人可能会谈到与平等性格相对的专断性格，与爱的性格相对的毁灭性格，并从而谈到决定其他性格结构的突出特点。

对性格的研究几乎尚未开始，弗洛伊德的发现的结果也远远没有穷尽。但对弗洛伊德的性格理论的这一切推崇并不妨碍人们看到，由于他把它与性欲理论联系起来，从而削弱了这一理论的意义。在《性学三论》中，弗洛伊德对此讲得一清二楚："我们所说的人的性格很大程度上是由性兴奋的材料构造而成的；它由各种冲动以及诸如此类的结构所组成，这些冲动自婴儿时就已定形并且经过了升华，而这些结构注定要有效地压抑那些被看作无用的反常的情感"（弗洛伊德1905d第233页）。他使用性格定向这个名称就很清楚地表明了这一点。头两种性格从口腔里比多中获得能量，第三种性格从肛门里比多中获得能量，第四种性格从生殖里比多中获得能量，即从成年男女的性欲中获得能量。弗洛伊德对性格学的最重要贡献是《性格与肛门期性爱》这篇论文（弗洛伊德1908b）。肛门性格的三种特点——循规蹈矩、吝啬、固执——被看作肛门里比多的直接表现、逆向作用或升华。这同样适用于以口腔里比多和肛门里比多为基础的其他性格结构。

弗洛伊德把许多强烈的情感，诸如爱、恨、抱负、权利欲、贪婪、残忍以及独立自由感纳入各种各样的里比多之下。在弗洛伊德的新的关于生和死的本能理论中，爱与恨据说本质上具有生物学上的来源。为建立生和死的本能的理论，正统的精神分析学家们认为，攻击象爱一样是人的本性固有的冲动，他们把权力欲与肛门虐待狂性格联系起来，尽管我们必须承认，权力欲是现代人的最重要冲动，但在精神分析的文献中找不到对这种冲动的充分考察。依赖意味着屈从，它以各种方式与俄狄浦斯情结相关联。（把各种强烈的情感归结为各种各样的里比多对弗洛伊德来说具有理论的必然性，因为弗洛伊德认为，除争取生存的冲

动外①，人的一切能量都具有性的本质。）

如果人并不是迫不得已把人的一切情感看作根植于性本能，他就不一定要接受弗洛伊德的解释，人们可以对人的情感进行更简单，我以为也是更精确的分析。有些生物学上的情感即食欲和性欲服从个体和种族生存的需要，有些情感则受到社会历史条件的制约，人们可以把这两种情感区别开来。人主要是爱还是恨，是委屈求全还是争取自由，是吝啬还是慷慨，是凶残成性还是慈悲为怀，这都取决于形成除生物学情感之外的一切情感的社会结构（弗洛姆 1968 h）。在一些文化中，它们的社会性格即团结合作与和睦相处的情感占支配地位，如北美苏尼族印第安人；在另一些文化中，贪财爱利与惯于破坏占支配地位，如杜布人。要理解经济、地理、历史和遗传条件如何导致了各种社会性格的形成就必须详尽分析一定社会的典型社会性格。这里举个简单例子。一个土地贫瘠、甚至缺乏鱼类与肉类供应的部落很可能养成一种好战和侵犯别人的性格，因为它的唯一生路是掠夺和盗窃其他部落的东西。另一方面，产品没有大量剩余，而又足以糊口的部落往往会培养出和平、合作的精神。这个例子当然过于简单。形成某种社会性格需要哪些条件，这是个难以回答的问题，它要求对一切有关甚至表面无关的因素进行分析。这属社会分析和历史分析的领域。我相信，它有着广阔的前景，尽管迄今人们还只是为社会分析心理学这门学科奠定了基础。

受历史条件限制的情欲如此强烈，以至它们甚至超过受生

① 在他以后有关死亡本能和生存本能的理论中，弗洛伊德以有关结合力——生存本能和毁灭力——死亡本能之间的极性的生物学理论代替了旧的本质上是生理学上的定向理论。

理条件限制的求生欲、食欲和性欲。对一般人来说，情况并不如此，一般人的情欲很大程度上被归为满足生理的需要。但是，在任何历史时期敢为自己的荣誉、爱情、尊严或仇恨而冒生命危险者大有人在，对他们来说，受历史条件限制的情欲强于受生理条件限制的情欲。对此，《圣经》讲得简明扼要："人并不只是靠面包过活"（《马太福音》4:4）。想想看吧，莎士比亚写过反映男英雄性欲受挫或女豪杰垂涎食物的戏剧，它们就象在百老汇大街演出的一些当代戏剧一样习以为常。人生的戏剧因素根植于非生物的情欲，而不是食欲与性欲。几乎没有人会因为他或她的性欲受挫而自杀身亡，但许多人却因为壮志未酬或愤恨难消而舍生就死。①

弗洛伊德从不把个人看作孤立的存在，而一贯认为个人处于与他人的关系中。诚如他写的那样，"毫无疑问，个体心理学涉及人类个体，它考察个体力图满足其本能内驱力的方式。但只是在极个别的情况下，它才对这个人与其他人的关系进行抽象研究。在个人的精神生活中，通常必须把他人要么看作典范、对象、援助者，要么看作敌人。因此个体心理学一开始同时就是社会心理学"（弗洛伊德 1921 c第 65 页）。然而，社会心理学的这一核心思想并未得到进一步的展开，因为弗洛伊德认为，家庭生活对儿童的发展具有决定性的影响，在这种社会中不存在性欲禁忌，父母与儿童都无需对其性行为与享乐遮遮掩掩。

弗洛伊德抱着一切情感都具有性欲性质和资产阶级家庭是一切家庭的原型这些前提，从这些前提出发，他未能看到基本现象并不是家庭而是社会结构，这种社会结构创造出为它发挥正

① 自杀率的提高与工业化的程度大体上成正比，这是一个有趣的事实。

常作用和继续存在所需要的那种性格。他并未提出"社会性格"概念，因为这一概念不能建立在狭隘的性欲基础上。我已指出（弗洛姆 1941 a附录），社会性格是大多数社会成员共有的性格结构。它的内容取决于一定社会的需要，这个社会以这样一种方式塑造个人的性格：人们要恪尽职守，以保证社会的正常运转。他们想做什么取决于其性格中占支配地位的情感，这些情感出于特定社会制度的必然性与需要。与出自不同的社会结构并且显现于各个阶级之间的差别相比，不同的家庭环境所产生的差别是次要的。封建阶级的成员必须养成使他能统治别人并对他人的悲苦毫不心慈手软的性格。19 世纪的资产阶级必须养成由省吃俭用、积物成癖和惜钱如命的愿望所决定的肛门性格。在 20 世纪，资产阶级养成了这样一种性格，它使省吃俭用与崇尚花钱、重消费的现代性格特点相比成了虽非邪恶但也不是什么了不起的美德。这种发展以基本的经济必然性为条件：在资本原始积累时期，省吃俭用是必要的；在批量生产时期，在经济上最为重要的不是节俭而是挥霍。如果 20 世纪人的性格一下子回复到 19 世纪人的性格，我们的经济即使不陷入崩溃，也会面临严重的危机。① 到此，我还是过于简单地描述了个体与社会心理学的关系问题。对这个问题进行详尽分析超出了本书范围。要进行这种分析就得把根植于人类生存的需要或情感与首先不是受社会制约而是受人性制约的那类需要或情感区别开来。那些需要或情感的丧失必定是压抑或严重社会病态的结果，这就是对自由、对团结、对爱情的追求。

---

① 我本人对社会性格的研究沿着由萨姆巴特，马克斯·韦伯，L. J. 布伦塔诺，塔尼，克劳斯及本世纪初其他社会科学家所开创的研究路径继续下去，并且，我从他们的理论中受益匪浅。

如果弗洛伊德的体系摆脱了狭隘的里比多理论的影响，性格概念所具有的价值甚至比弗洛伊德本人赋予它的价值更大些。这就需要把个体心理学变成社会心理学，并把个体心理学仅仅看作对个体的和特异的环境所引起的细微变态的知识，这种环境对基本由社会决定的性格结构发生影响。尽管我对弗洛伊德的性格概念做了这样的批评，我们必须重申，弗洛伊德有关性格的动力学概念的发现为理解个体的和社会的行为的动机、为在某种程度上预知它提供了钥匙。

六、童年的意义

对幼年意义的发现是弗洛伊德的伟大发现之一。这一发现分几个方面。婴儿已有性(里比多)冲动，尽管这种冲动还不是出于生殖性欲，而是出于弗洛伊德所说的“前生殖性欲”，它集中于嘴唇、肛门和皮肤这些“性感区”。弗洛伊德认识到，资产阶级对“无知”儿童的描绘具有虚构性质，并指出，婴儿自出生之日起就有许多带着前生殖性质的里比多冲动。

在弗洛伊德时代，关于对性一无所知的无知儿童的神话依然占统治地位，①而且，人们并未意识到，儿童的经历特别是幼儿的经历对其性格的发展，因而对其整个命运的发展何等重要。弗洛伊德使之全然改观。他以大量临床事例表明，早年的事件特别是引起心灵创伤的事件如何使儿童的性格达到了这样的地步，以至弗洛伊德可以假定，早在青春期之前一个人的性格

① 与成人的概念相比，一个儿童的全部概念有着特殊的地位，它相对来说要新颖一些。直到18世纪，这种区分几乎不存在，儿童简直是小小的成人，他不会被浪漫化，并且要按他的能力进行选择。我感谢伊凡·伊利奇，他对此提出了一些富有成果的意见。

就已定形，再也不发生改变，几乎无一例外。弗洛伊德指出了儿童懂得多少事情，他有何等程度的敏感，成人觉得无关紧要的事件如何深深影响儿童的发展和他以后的神经病症状的形成。已有人着手认真研究儿童以及与之有关的事件，这种研究的确一丝不苟，以至他相信，他在幼年时的事件中找到了理解以后全部发展的钥匙。大量的临床资料表明，弗洛伊德的观察是正确的、机智的，但我认为，它们也表明了弗洛伊德理论假设的某些局限。

首先，弗洛伊德低估了体质因素、遗传因素在儿童性格形成过程中的重要性。在理论上他并未如此，他指出，体质因素和个人经历都决定了人的发展。但出于实用目的，他和大多数精神分析学家都忽视了人的遗传气质。在粗陋的弗洛伊德主义中，家庭以及儿童在家庭中的经历分别决定了儿童的发展。这已经走得太远了，以至精神分析学家和家长都认为，有神经症的小孩、品行恶劣的小孩或郁郁寡欢的小孩必定有造成这种消极状态的父母；与此相反，快活和健康的小孩相应有快活和健康的环境。事实上，父母已把孩子的不健康成长全都归咎于自己，同样，把对童年可喜结局的赞扬看作对自己的赞扬。所有材料表明，他们不应这么做。举个典型例子。精神分析学家也许见过患严重神经病的畸形人曾有过可怕的童年，并且说："显然，是童年的经历产生了这个不幸的结局"。然而，如果他只要扪心自问，他见过多少人出身于这同一种家庭环境并且变成了无比幸福和身体健康的人，那么，他就会开始怀疑对童年经历和一个人的精神健康或疾患之间所进行的这种简单的联系。

说明这种理论上的令人失望之处的首要因素一定在于精神分析学家忽视了遗传气质的差别。举个简单例子：甚至在新生

婴儿中人们就能看出攻击性或腼腆具有程度上的差别。如果攻击型的小孩有一个攻击型的母亲，那这个母亲就很少能损害他，也许还对他大有益处。他将学会与母亲针锋相对，而对她的攻击性毫不畏惧。如果腼腆的小孩碰上这样一位攻击型的母亲，那么，他会受到母亲攻击性的威胁，他往往会变成胆小怕事，循规蹈矩的人，以后也许会成为神经病患者。

的确，我们在此触及"本性与教育"或禀赋与环境这个古老而又众说纷纭的问题。对这个问题的讨论尚没有定论。我从自身的经验中得出了这样的结论：遗传气质在特定性格形成过程中所起的作用远远大于大多数精神分析学家所相信的那样。我认为，精神分析学家的一个目的应是重新描绘儿童在出生时的性格画面，以便研究在他所发现的精神病人的特征中有哪些属先天秉赋，哪些是经环境的影响而获得的，而在获得的品性中有哪些与遗传的品性相冲突，有哪些强化了它们。我屡屡发现，儿童迫于父母(既是个人又是作为社会的代表)的愿望而压抑或削弱了他的秉赋，并以社会要求发展的那些特点取而代之。在此，我们找到了神经病发展的根源。这个人发展了一种虚假的认同感。虚假的认同是以社会强加给我们的人格为基础的，而真正的认同则是以一个人按照他生而有之的人格意识到他的本来样子为基础的。因此，一个人不断需要别人的认可，以保持他的平衡。真正的认同则并不需要这种认可，因为这个人的自我描绘与他的真正的人格结构是一致的。

发现幼年时的事件在人的发展中的意义容易导致低估以后事件的重要性。按照弗洛伊德的理论，一个人的性格在七八岁时多多少少已经定形。因此，在后几年里要发生根本改变实际上是不可能的。然而，经验材料似乎表明，这种假设夸大了童年

的作用。诚然，如果形成一个人性格的童年条件继续存在，性格结构很可能一如既往。我们必须进一步承认，这一点事实上适用于以后继续生活于近似童年条件之下的大部分人。但是，弗洛伊德的假设未能注意到，人们通过他们已有的全新经验而使自身发生根本改变的那些事例。譬如，有些人童年时一直相信，没有人会照顾他们，除非他或她有求于他们；他们还相信，没有一种同情与爱抚不是对他们服侍人的报偿或对他们施加的小恩小惠。一个人也许终身都没有体会到有人关心他或对他感兴趣而不要求报答。但是，如果这种人恰巧碰到另一个人真正关心他而不求索取，那么，这就会大大改变诸如猜疑、恐惧、冷落感等性格特点。（当然，根据弗洛伊德的资产阶级观点，并且由于他不相信爱，这种经历不能预料。）在性格急剧改变的情况下，人们甚至可以谈论真正的转化，这就意味着价值观念、理想和态度的彻底改变，因为被改造者获得了新生。然而，如果这个人没有明显转变的可能性，要实现这种转变也是不可能的。我承认，这种浅陋的证据并不能证实一个假设，因为人通常不会改变。但人们不能不考虑到，大多数人经历不到真正新颖的东西。他们通常只能发现他们希望发现的东西，因而杜绝了全新经验会引起性格根本改变的可能性。

我们难以发现一个人出生时、在生后头一个月或头一年的情况如何，这里的困难在于，几乎无人记得他或她在那时的感受或情况。人们通常只能追记起头两三年的情况，弗洛伊德关于幼年的意义这种假设的主要困难之一就在这里。他试图通过研究移情来解决这一困难。这有时能获得成功。但如果有人研究一下弗洛伊德学派的病历，他会不得不承认，许多幼年时的经验是再造出来的经验。这些再造出来的经验是很不可靠的，它们

基于弗洛伊德的理论的假设。对可靠性的这种确信常常是一种巧妙的洗脑的产物。人们认为，这位精神病医生停留于经验的水平，而实际上，他以一种巧妙的方式向病人指出被假定为是病人所经历过的事情。经过长期分析，病人在依赖医生的基础上常常宣布——或象人们有时在精神分析病历中看到"是"一样——他真的能够体会到这种理论构想所希望他能体会到的那种正确性。诚然，医生应当让病人排除一切劝诱，但敏感的病人，甚至不太敏感的病人很快便能领会医生希望要听到的东西，并且同意这样一种解释，仅仅服从医生对被假定为过去发生过的事情的构想。而且，我们必须考虑到，医生的期望不仅基于理论的需要，而且基于资产阶级所描绘的"正常"人应当有的状况的需要。例如，假使一个人对自由的要求如饥似渴并且强烈反对被异己的要求所左右，那么，应该看到，这个人的反叛精神具有非理性的性质，它要以儿子对父亲的俄狄浦斯仇恨来加以说明，这种俄狄浦斯仇恨的根源是对母亲—妻子的性竞争。小孩在童年和以后的生活中受人控制与摆布的事实被认为是正常的，因而反叛精神是非理性的表现。

我想再补充一个复杂而又不太引人注目的因素。父母与子女的关系被看作单向的，即父母影响子女。但常被忽视的东西是，这种影响决不是单方面的。父母也许天生讨厌小孩，甚至讨厌新生婴儿，这不仅是出于人们常常讨论的那些原因——他是个不受欢迎的小孩，或者父母心狠手辣，肆意虐待，如此等等——而且是出于这个原因：小孩与父母本质上难以见容，于是这种关系就不同于成年人之间的关系。父母也许讨厌他或她生的小孩，小孩一开始也许就感到父母对他的这种厌恶。另一方面，小孩可能厌恶他的父母，并且由于他尚为弱小，他便因厌恶父母而遭到

手段或拙或巧的各种惩罚。小孩——母亲同样如此——被迫进入这样的境地：母亲不得不关照小孩，小孩不得不接受母亲的关照，尽管他们内心彼此厌恶。小孩不能把它用言语表达出来。如果母亲暗自承认她不喜欢她生的小孩，她会有一种犯罪感；因此，两人一举一动都感到一种特殊压力，并因被迫保持并非情愿的亲近关系而彼此折磨着。母亲虚情假意地爱抚小孩，并且因被迫这样做而巧妙地处罚他，小孩则千方百计佯装热爱母亲，因为他的生命与她息息相系。在这种情况下，欺骗行径大量出现，小孩常以间接反抗的方式把这种欺骗行径表现出来，母亲则矢口否认，因为她们感到天下的奇耻大辱莫过于不爱自己的孩子。

汪堂家译